FÉLIX OVEJERO

La deriva reaccionaria de la izquierda



La izquierda reciente parece haber olvidado el famoso verso de *La Internacional* en el que se identificaba con «la razón en marcha». Para los socialistas de siempre, la lucha por la emancipación, que era la lucha de la razón, pasaba por la desaparición de las supersticiones religiosas, por la ruina de las comunidades sostenidas en la identidad y la tradición y por la expansión sin tregua de unos mercados que ampliaban la productividad. El capitalismo había comenzado la tarea, pero se mostraba incapaz de rematarla.

Si aquellos socialistas pudieran pasearse por nuestro mundo y revisar en serio, con estadísticas fiables, sus preocupaciones de entonces, seguramente pensarían que, aunque queda mucho por hacer, nuestro mundo es bastante mejor que el suyo. Su drama comenzaría un instante más tarde, cuando, al salir a la calle a buscar a sus herederos para celebrarlo, los encontrasen defendiendo lo contrario de aquello por lo que ellos pelearon.

Y es que hoy una parte de la izquierda, muy representada entre nosotros, se ha vuelto comprensiva con la sinrazón religiosa, simpatiza con quienes quieren levantar comunidades políticas sostenidas en la identidad y manifiesta una antipatía sin matices contra el proceso globalizador. Incluso se muestra dubitativa de la peor manera a la hora de valorar la ciencia y el progreso científico. Llevada por la necesidad de «pensar a la contra», acaba no pocas veces en el absurdo, peleando contra sí misma, contra sus conquistas.

En el presente volumen, Félix Ovejero explora, desde una perspectiva de izquierdas ilustrada y racional, los ámbitos centrales del cambio en esa izquierda política que, por diversos caminos, parece haber recalado en el Romanticismo, tradicional pista de aterrizaje del pensamiento reaccionario.

Félix Ovejero

La deriva reaccionaria de la izquierda

ePub r1.0
Titivillus 02.11.2019

Título original: *La deriva reaccionaria de la izquierda*
Félix Ovejero, 2018

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1


Para Rocío, con nostalgia de futuro

Obrar es fácil, pensar es difícil; pero obrar según se piensa es aún más difícil.

GOETHE

El miedo a la verdad conduce al autoengaño.

ERNST TOLLER

PREFACIO

La izquierda anda mal. Pero muy mal. Y desde hace bastante tiempo. Mi particular epifanía tuvo lugar en 1991, durante una estancia de un año en la Universidad de Chicago. Sucedió en septiembre, cuando seguía por televisión el examen al que una comisión del Senado sometía al juez Clarence Thomas, candidato de George Bush a la Corte Suprema. Thomas había sido acusado de acoso sexual por una abogada, Anita Hill, activista afroamericana, negra como el propio Thomas. La calidad intelectual del debate me impresionó. Las apreciaciones sobre sexismo y racismo resultaban de enorme altura. Las comparecencias eran seguidas con suma atención por la comunidad académica. Todo eso sucedía en Hyde Park, el campus universitario enclavado en mitad del barrio negro, uno de los más pobres y miserables de Estados Unidos, un paisaje devastado, como de posguerra, en el que había numerosos edificios calcinados con ventanas rotas y cañerías destripadas. Protegidos de nuestros vecinos por el cuerpo privado de policía de la universidad, el segundo en número de Illinois, después del de la propia ciudad de Chicago, vivíamos en una burbuja. Sin duda, estábamos ante dos mundos. La misma sociedad cuyas élites eran exquisitamente sensibles a la menor señal de violación de derechos convivía con naturalidad con un desprecio cotidiano a los derechos más fundamentales, un desprecio que violentaba la sensibilidad más elemental.

El contraste, sin embargo, parecía pasar desapercibído entre los habitantes de la burbuja. Cierto es que yo, como cualquier turista accidental, tenía particularmente agudizados los sentidos. Quien está de paso no ha tenido tiempo de sedimentar y naturalizar comportamientos que son simples hábitos para los naturales. Pero lo cierto es que algo no cuadraba. No era lo único. Las discusiones universitarias en torno a la comparecencia del juez resultaban

casi ininteligibles. No era solo un problema de mi precario inglés. Parecían filtradas por una lente distorsionadora. Omitían lo evidente y se perdían en extravagancias. Una vez más me acordé de las palabras que Gil de Biedma utilizó para referirse a cierto tipo de académico: «Uno de esos seres cultos, sensibles y elaboradamente tontos. Tiene presbicia intelectual: no ve jamás lo obvio, solo lo remoto y traído por los pelos. Carece de sentido común». La distorsión tenía su explicación. Y es que en las miradas había un componente de fondo cuyo exacto peso yo no alcanzaba a calibrar en aquel momento: la corrección política. Conocía su existencia, pero no hasta qué punto señoreaba la vida intelectual. De hecho, recuerdo sentirme perdido en muchas discusiones ante la aparición del acrónimo PC (*political correctness*), el cual era de uso generalizado en el campus pero, para mí, se limitaba al mundo de los ordenadores.

Las discusiones, si se las podía llamar así, cargadas de prejuicios, gastaban una faramalla que no me resultaba extraña por mis lecturas afrancesadas de juventud, pero que jamás había imaginado que pudiera prender en aquellas latitudes académicas tradicionalmente acostumbradas a tasar el sentido de las palabras. Cuando digo «el campus» no me refiero a los solventes departamentos de Teoría Social. Estos ni parecían enterarse de lo que se cocía. Recuerdo que por aquellos días asomó por allí el filósofo francés Jacques Derrida, padre intelectual de la locura posmoderna y uno de los mayores productores de farfolla filosófica de las últimas décadas. En los departamentos de Filosofía o Teoría Social, en particular en el Center for Ethics, Rationality and Society al cual yo estaba adscrito, y donde coincidían excepcionales cabezas (Russell Hardin, Jon Elster, Adam Przeworski, Cass Sunstein y Bernard Manin, entre otros) se lo tomaban a pitorreo. Pero Derrida, con su fatigosa cháchara, vacua en sus momentos más brillantes, cuando resulta inteligible, llenó durante varios días consecutivos.

Sí, definitivamente, aquello era una burbuja. En un limitado espacio coincidían las desigualdades sociales más brutales y las reflexiones pretendidamente revolucionarias, las cuales carecían no ya del menor afán de verdad, sino simplemente del más elemental principio de realidad y, sin embargo, marcaban la pauta y el tono de la academia, ante la indiferencia y la irresponsabilidad de los investigadores serios. Aquello pintaba mal. Si la izquierda seguía por esa senda, no era difícil anticipar lo que podía llegar a suceder, lo que finalmente ha sucedido: la aparición de un nuevo oscurantismo revestido de progresismo, que sustituye los argumentos por la intimidación. Y la previsible reacción. Para que vean que no recreo

retrospectivamente la historia, me permito la autocita de un texto escrito por entonces y recogido en este libro:

> No, la Norteamérica de Perot no acabó con Perot. […] Siempre aparecerán políticos dispuestos a proporcionar carnaza demagógica y soltar las amarras reaccionarias de la clase media, cuyo antirracismo arranca más del conformismo que del convencimiento. Acaso las cosas no gusten pero están así. Las patologías de la hipocresía son imprevisibles. No hay fanático más cerril que aquel que descubre la pobreza de las razones que le impedían sentir lo que quería sentir. Encontrar que las perversiones contenidas son el camino de la salvación es el principio de la barbarie, y cuando la víscera reaccionaria deja de doler y se instala en la buena conciencia, lo peor empieza a suceder.

No creo que me equivocara mucho. Si acaso, a la baja. La izquierda ha ahondado ese camino. En este libro reúno trabajos de procedencia y naturaleza muy diferentes, los cuales, de diversas maneras, describen y analizan tal evolución. He utilizado distintas calificaciones para referirme a esa «nueva» izquierda: «infantil», «reaccionaria» o «zombi». Cuando remato el libro con este prólogo, si tuviera que quedarme con una, no sin estremecimiento, hablaría de «izquierda antiilustrada».

He agrupado los textos en tres partes: en la primera se recogen aquellos que, en algún sentido, se ocupan de la historia reciente y de los principios que fundaron el socialismo; en la segunda, los que repasan algunas propuestas de renovación ideológica, y en la tercera, las críticas a esa reciente evolución de la izquierda que se concreta en simpatías directamente reaccionarias: por el nacionalismo y las religiones. El libro se cierra con un inventario de algunas hechuras y tendencias que muestran la vaciedad ideológica de tal evolución. Los capítulos van precedidos de una larga introducción que, aunque recoge parcialmente algún texto ya publicado, se ha escrito para este volumen y oficia como bastidor de la argumentación.

FÉLIX OVEJERO

Barcelona, septiembre de 2018

INTRODUCCIÓN

UNA IZQUIERDA CONTRA LA RAZÓN POLÍTICA

Empezó antes, sin duda. Pero si por orientarnos hay que fijar un hito, se puede datar con precisión de astrofísico: Mayo del 68. Entonces se remató —o adquirió perfil preciso o concreción simbólica— el desorden de la izquierda. En París, naturalmente, pues hay que reconocer el talento para la mercadotecnia intelectual y hasta para levantar parques temáticos de la sofisticación, o de la sofística, que en este caso la distinción no resulta tan clara. En aquellos días y, más aún, en su prolongado eco, adquirió hechuras un cuerpo de perspectivas y disposiciones —más que de ideas— que, andando el tiempo, proporcionarían mimbres a recurrentes intentos de «reconstruir la izquierda». Su expresión inicial más vistosa se puede resumir sin excesiva injusticia con una sencilla fórmula: la edad se convirtió en argumento. La juventud, por serlo, tenía razón. Se puso al mando y lo proclamó. Lo que aquellos jóvenes dijeron, solvente o no, quedó consagrado porque lo decían los jóvenes. Desde entonces, solo apuntalamiento, intentos de salvar ocurrencias circunstanciales. Lo normal en la vida de cada cual, recrear la identidad de los años de formación, pero ahora convertido —y eso era lo preocupante— en ecosistema de la vida de todos. A partir de ahí, en este tiempo —quizá por aquello de Ortega y las generaciones, de que los jóvenes de entonces, que ahora mandan o crean opinión, se han hecho mayores sin abandonar la mitología en la que se formaron—, se ha convertido en doctrina la puerilidad condensada en las famosas consignas de aquellos días: «Sed realistas, exigid lo imposible», «No queremos un mundo donde la garantía de no morir de hambre es el tributo del riesgo de no morir de aburrimiento», «El aburrimiento es contrarrevolucionario», etc.

En aquellas inanidades se formarán los que vengan. Todo era posible y, cuando todo es posible, cuando no hay restricciones, no hay que establecer

prioridades, no estamos obligados a pensar en qué es lo importante ni en cómo lo obtenemos. El mismo problema de un Dios desbordado por su omnipotencia: puesto que todo lo puede, no necesita de la razón práctica, no tiene que elegir ni entre objetivos ni entre procedimientos. Cuando no hay límites, la política se muda en pura expresión de deseos. Una sensibilidad que resultaría extraña, cuando no antipática, a cualquier socialista del diecinueve y hasta de buena parte del veinte. El abandono del compromiso con la racionalidad. Adolescencia en estado puro. La antipolítica.

La disposición ha encontrado un fermento propicio en unos sistemas democráticos que alientan el infantilismo de los ciudadanos, su miopía, cuando no su ceguera, ante los problemas colectivos. Las criaturas prefieren un caramelo hoy a un ciento mañana. Los adultos, a la hora de votar, poco más o menos: votan contra el impuesto de sucesiones porque les «roban» su patrimonio, descuidando que la propiedad del potentado también se incluye en la redistribución; se quejan de los extranjeros en unos ambulatorios que se sostendrán con el trabajo y los impuestos de esos extranjeros; prefieren exigir filtros lingüísticos a los docentes para limitar la competencia en una universidad prestigiosa que dejará de serlo por esos mismos filtros; reclaman proteger su industria obsoleta ante innovaciones que le permitirán ampliar sus mercados; demandan el mantenimiento de un sistema de pensiones y se oponen a la llegada de los jóvenes inmigrantes que lo harían posible. Un ejemplo entre mil: una amplia mayoría de votantes (63%) se muestra de acuerdo con la afirmación de que debe cuidarse el medio ambiente sin que importe el costo, aunque solo el 11% apoyaría Kioto si el gasto mensual fuera de 100 dólares (o más) al mes por familia[1]. Lo resumió con su insuperable ironía Schumpeter:

> El ciudadano típico desciende a un nivel inferior de rendimiento mental tan pronto como penetra en el campo de la política. Argumenta y analiza de un modo que él mismo calificaría de infantil si estuviese dentro de la esfera de sus intereses efectivos[2].

El juego de la competencia política expulsa el realismo y alienta la fantasía. Se castiga a quienes recuerdan verdades amargas y se premia a quienes, sin precisar nada, prometen todo a todo el mundo, a sabiendas de que los votantes, en lo que atañe al pasado, tienen memoria de pez y, en lo que está por venir, sesgos cognitivos que los impermeabilizan frente a las malas noticias: quien avisa de una crisis pierde las elecciones[3]. Lo aclaró mejor que nadie Jean-Claude Juncker, ex primer ministro de Luxemburgo y más tarde presidente del Eurogrupo: «Sabemos exactamente lo que debemos

hacer; lo que no sabemos es cómo salir reelegidos si lo hacemos[4]». Como nadie gana elecciones paseando malas noticias, las burbujas financieras se disimulan, el populismo señorea el patio, los desbarajustes ambientales se ahondan y las ficciones se ceban a diario. La democracia participa de lo que Nassim Taleb llama ingratitud hacia el héroe silencioso: «Todo el mundo sabe que es más necesaria la prevención que el tratamiento, pero pocos son los que premian los actos preventivos[5]». Un campo abonado para desatar todas las fantasías de aquellos que crecieron dando por buena la consigna de que todo es posible. El hambre y las ganas de comer.

En esta introducción voy a inventariar algunas señales de esa mentalidad y sus expresiones políticas más características. Anticipo mi diagnóstico: la izquierda se ha alejado de los puntos de vista ilustrados para recalar en otros característicos del pensamiento conservador. De hecho, en más de una ocasión se ha acabado por defender tesis estrictamente contradictorias con las que dotaron de identidad a la izquierda. Al final, esbozaré un esquema elemental de la racionalidad política, sus obligados ámbitos de reflexión. En ese esquema quisieran situarse las reflexiones recogidas en este libro.

La mirada adolescente

Los indicios de la adolescencia de la izquierda reaccionaria abundan. Algunos son puramente psicológicos, aunque significativos en su transparencia. Sucede, por ejemplo, con el espectáculo de esos activistas políticos que, a la vez que proclaman su autenticidad moral, llegada la hora de defender en serio sus actuaciones ante periodistas o jueces no dudan en excusarse de su radicalismo recurriendo al repertorio de colegial pillado en falso: «Yo era muy joven cuando lo hice», «no lo pensaba en realidad», «solo quería provocar». Al leer esas declaraciones, resulta casi inevitable acordarse de las palabras pronunciadas por Eugen Leviné el 5 de julio de 1919 ante el tribunal que lo condenaba a muerte, después de que, sin compartirla, hubiese asumido la decisión de sus compañeros de la Liga Espartaquista y encabezado el levantamiento de Munich que proclamaba la República Socialista de Baviera:

> Nosotros, los comunistas, somos todos cadáveres de permiso. Soy plenamente consciente de ello. No sé si prolongaréis mi permiso o si tendré que unirme a Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo. En cualquier caso, espero vuestro dictamen con compostura y serenidad. Sea cual sea, no se pueden detener los acontecimientos. […] Pronunciad el veredicto si lo creéis justo. Solo he luchado por frustrar vuestro intento de manchar mi actividad política, el nombre de la República

Soviética a la que tan íntimamente unido me siento y el buen nombre de los trabajadores de Munich. Larga vida a la Revolución Comunista Mundial[6].

Desde luego, se trataba de otro mundo, bien ajeno al de nuestra izquierda. Adulto. Intranquiliza la diferencia. La irresponsabilidad, la incapacidad para aceptar las consecuencias de las propias decisiones, invita a pensar que algunos no se toman en serio no ya a ellos mismos, sino la causa que dicen suscribir y de la que prescinden sin rubor ante las menores dificultades.

Cabría, si se quiere ser piadoso, cierta justificación del infantilismo. La infancia, al menos en nuestro mundo, es un tiempo sin dilemas ni responsabilidades. Todo parece posible. En ese sentido, la pueril convicción de que basta pedir para conseguir, que nutría los lemas de Mayo, podría encontrar cierto anclaje —paradójico, como explicaré más adelante— en algunas tesis de la izquierda de siempre, en particular en el supuesto, caro a la Ilustración y al optimismo burgués del XIX, de un ineluctable progreso moral vinculado a la abundancia de recursos o, en su versión marxista, a la hipótesis del crecimiento ilimitado de las fuerzas productivas: el inexorable mecanismo de la historia nos conduce al paraíso, a una sociedad sin restricciones. Si hay de todo para todos, no debemos renunciar a nada. No hay por qué preocuparse ni en precisar qué se quiere ni en cómo se consigue, ni en el diseño de las instituciones ni en cómo traerlas al mundo. En Jauja no hay prioridades ni criterios de distribución. La vida, como un supermercado con infinitos bienes: no importa que tú tengas un yate y yo no; si yo quisiera, también podría tenerlo, que sobran. No habría lugar para la envidia ni para los sentimientos de injusticia, desprovistos de todo sentido. Basta con pedir, que se nos dará. La injusticia distributiva sería un imposible metafísico. Cualquier cosa es posible. El optimismo de la mano de la dejación de la política racional.

Sin duda, resulta un tanto paradójico que el supuesto de la abundancia, razonable para los testigos deslumbrados del naciente capitalismo, porque así eran las cosas, pueda hoy estar en el origen del irracionalismo, de ese no querer enterarse de cómo son las cosas[7]. Y sí, hay paradoja, pero no incompatibilidad. Es más, como se verá posteriormente, el mismo afán racionalista de los viejos socialistas, y hasta su optimismo, nos impone hoy la necesidad de pensar las intervenciones políticas, de comportarnos como adultos. El compromiso último, el importante, no es con las propuestas o con las tesis, sino con la razón, esa misma que obliga a revisar las tesis y las propuestas.

En todo caso, sea por ese trasunto intelectual, sea por las patologías de la democracia o por otra cosa, lo cierto es que no cuesta reconocer un común

denominador, pueril, en la mirada de la izquierda. El problema no es la simplicidad de las diversas heurísticas que nutren esa mirada. La reflexión meditada, el darle dos o tres vueltas, el ir y venir, es cosa de la ciencia, pero en el día a día se imponen las urgencias y no siempre hay tiempo para la meditación reposada, al menos con nuestras tecnologías disponibles. Los esquemas de intelección, los atajos intelectuales, son una concesión inevitable en la política como en la vida. Cuando hay que reaccionar rápido y sin información suficiente, nos ayudan a ir tirando. «Por el humo se sabe dónde está el fuego», «cuando veas las barbas de tu vecino…», etc., no son inferencias impecables, pero, aplicadas a nuestra vida, como principios de actuación automática, resultan casi siempre útiles[8].

Y en política, pues también. La disputa mediática, que no concede treguas, recomienda disponer de pautas rígidas de uso general. Una resignación y hasta una miseria, si se quiere, pero un tributo inevitable en un tiempo que exige respuestas inmediatas ante problemas nuevos. El sabio puede estar convencido de que en nuestro mundo, confuso y plagado de incertidumbres, la perplejidad y el «todavía no sé qué pensar» son las respuestas más decentes. Pero los ritmos del sabio no son de este mundo. Desgraciadamente, patologías bien conocidas de nuestras democracias, amplificadas por las nuevas tecnologías de la comunicación —que desprecian la humildad epistémica—, parecen obligar a tener puntos de vista antes de pararse a pensar.

De modo que sí, se diría que los atajos mentales son un peaje obligado, pero, en todo caso, conviene hacer uso de los mejores. Por así decir, conviene ser racionales a la hora de escoger las concesiones a la sinrazón. Hay que elegir con criterio entre las heurísticas. No cabe ignorar la importancia de esa decisión. Las heurísticas nos proporcionan un punto de partida para abordar la intelección y la valoración del mundo, antes de volver sobre los asuntos con una disposición más serena y darles dos vueltas. Lo descorazonador es que, entre las heurísticas disponibles, la izquierda parece haber optado por las más idiotas, las infantiles.

I. *Voluntarismo/moralismo: la voluntad como principio y solución*. Si no hay restricciones todo parece posible. En el paraíso, donde extender el brazo es el único requisito para satisfacer los deseos, no hay separación entre voluntad y consumación, entre querer y poder. Por lo mismo, si no se consiguen las cosas es porque no se quiere, por mala disposición, por iniquidad, porque hay mala gente. La política, en esas condiciones, se resuelve en moralismo, en la proclamación de la propia superioridad moral[9].

Ante las dificultades, el análisis deja paso a la acusación: traidores, egoístas, corruptos, etc. Frente a los que no quieren, están los que sí, nosotros, los buenos. El supuesto de que los problemas colectivos tienen su origen en la falta de (buena) voluntad sostiene algunas de las estrategias retóricas más comunes en la izquierda reaccionaria: quienes defienden otras opiniones no lo hacen por un sincero convencimiento sino por mala fe, por razones espurias, como la defensa de privilegios, y, por tanto, tienen una (peor) calidad moral que los descalifica como interlocutores; la solución a los males del mundo radica en la educación, en el cambio de conciencias o mentalidades; detrás de todo problema hay un culpable. Por supuesto, no todos utilizarán todas las estrategias ni, cuando las usen, lo harán con la misma intensidad. Aunque no faltan quienes tirando de ese hilo llegan a defender la reeducación de las poblaciones, la forja de «hombres nuevos».

2. *Miopía: el difuminado de problemas y dilemas*. Los retos y las encrucijadas morales o políticas se desdibujan con mampostería palabrera y postureo. Quizá no hay mejor ejemplo que lo sucedido con el movimiento antiglobalización, en principio una explicable —cuando no justificada— reacción de los perdedores circunstanciales de los nuevos tiempos. Miles de activistas en distintas partes del mundo recordaron de manera esquinada algo muy importante: los mayores retos de los próximos años presentan un carácter planetario. Los problemas aparecieron cuando dichos activistas, cada cual con su mochila, se reunieron. La participación estaba muy bien, pero era solo el principio de la historia. La participación es un procedimiento, no un programa: trata de cómo decidir correctamente, pero nada nos dice sobre qué decidir, sobre la decisión correcta. Y allí, en el momento de las propuestas y las ideas, se encontraron mujeres y minorías sexuales con defensores de culturas indígenas sexistas, campesinos europeos proteccionistas con campesinos de la periferia contrarios a los aranceles agrícolas, partidarios del comercio local con activistas del comercio justo, teóricos de la justicia global con entregados comunitaristas fascinados por la diversidad de tradiciones culturales, defensores del crecimiento cero con partidarios de políticas de expansión. Solo unos pocos cayeron en la cuenta de que muchos *noes* no equivalen a un *sí*, de que estar contra el sistema no basta para estar de acuerdo. Pero nadie parecía interesado en recordarlo. Mejor entregarse a vaguedades y emborronar los problemas.

3. *Perfeccionismo paralizador: el contrafáctico impoluto*. Los estados del mundo se valoran con el guion «si no es perfecto, es basura». Siempre sobre el contrapunto de una idealización que nunca se pone a prueba analítica o

empíricamente. Sobre el trasfondo de ese contraste no caben los matices, solo los juicios sumarios. Esta disposición incapacita para el conocimiento realista, particularizado, y, de hecho, para la acción, porque ante la imposibilidad de acceder instantáneamente al mejor de los mundos posibles, nada vale la pena. Esto se concreta en diversas estrategias retóricas. Por ejemplo, en el uso de una conocida falacia (*slippery slope*) que, pasito a pasito, mediante pequeños desplazamientos, acaba por presentar la versión extrema, en realidad falsa, de aquello que descalifica. La estrategia, por lo demás, es de uso general. Así, unos dirán que Chávez era Castro y, como Castro era Stalin, Chávez era Stalin. Por la otra esquina, Aznar —Fraga y Franco mediante—, lo mismo que Hitler. Tal estrategia también se muestra en ese proceder que lleva a presentar cualquier estado del mundo, incluidas las conquistas sociales, como un trampantojo, como un modo de «encubrir las tensiones» y de «desviarnos de la soluciones verdaderas». Sucedió clásicamente con el Estado del bienestar, una simple herramienta de la burguesía para «amortiguar los conflictos». En una escala menor, más doméstica, la misma pauta se reconoce en las apelaciones a las «cortinas de humo», habituales compañeras de las teorías conspirativas, y que, por lo general, ofician como excusas para evitar tener que pronunciarse ante problemas importantes. Así, para no tener que opinar sobre la independencia de Cataluña se dirá que «hablamos de la independencia de Cataluña para no hablar del paro juvenil».

Entre nosotros, un ejemplo de ese proceder se muestra en la descalificación de la Constitución del 78, supuestamente contaminada por la presencia y la coacción de los poderes franquistas durante el periodo de su gestación. En ausencia de estos, se dice, la Constitución habría sido otra, verdaderamente democrática. Y sí, habría sido otra. Como también habría sido otra sin la influencia de las ideas socialdemócratas que entonces señoreaban la cultura política europea, incluida la española. En realidad, el guion de lo que pudo ser no deja títere con cabeza. Si evaluáramos las constituciones con el contrapunto de otro mundo posible, idealizado, todas a la hoguera. No serían legítimas ni la jacobina de 1793 ni la republicana española de 1931, porque, entre otros defectos, no fueron votadas por las mujeres. Tampoco la alemana, redactada bajo la tutela de los vencedores de la Segunda Guerra Mundial, ni la francesa, diseñada al dictado de un De Gaulle cuyo ascenso al poder vino impuesto por un pronunciamiento militar en la Argelia francesa. Y como los contrafácticos no tienen freno, toda legitimidad puede reducirse a escombros. No hay nada que salvar. Ni del pasado ni del futuro, porque, por lo mismo, siempre se podrían haber hecho mejor las cosas.

Si de aquí a dos décadas se adelanta el voto a los quince años, deberíamos considerar ilegítima cualquier decisión actual. Entregados a un desatado mundo subjuntivo, podemos destripar cualquier cosa, pasada, presente o futura.

4. *Sentimentalismo: las emociones suplen a los argumentos*. La realidad o la razón dejan de oficiar como restricciones de lo que se puede decir. Lo que yo siento es lo que es: «No me siento español», «me siento discriminado», «me siento ofendido». Con eso basta. No hace falta más precisión sobre el contenido del sentimiento. Cada uno de esos sentimientos, seguramente, es sincero. Y en ese sentido, es verdad que un individuo se siente esto o lo otro. Cosa distinta es si el contenido del sentimiento es verdadero. Puedo sentirme Napoleón y, por tanto, puede resultar verdadero que «me siento Napoleón». Pero eso no prueba que sea Napoleón, sino que tengo algún trastorno. El hecho de que me sienta Napoleón no me convierte en él. Solo en el caso de Napoleón el sentimiento se corresponde con la realidad. El sentimiento no prueba nada más que la existencia del propio sentimiento.

En principio, no hay nada raro en que una emoción se inserte en una argumentación. Las emociones pueden funcionar como explicaciones. Sin ir más lejos, muchos arruinan su vida por amor. Incluso apelamos a las emociones en primera persona, para explicar nuestras acciones, como sucede cuando un criminal afirma: «Por celos maté a mi mujer». Dicho criminal sostiene que se cegó, que la emoción le venció. Se explica a sí mismo, como si lo que le pasa fuera ajeno a su voluntad. El que se autocalifica como víctima se presenta como el eslabón inexorable de una cadena causal —desatada por otro, al que señala como culpable— a la que se entrega como quien se resigna a una fatalidad. Eso sí, aunque con esa explicación busca disculparse o justificarse, no la invoca como principio, como sí hace aquel otro que dice: «La maté porque era mía». En este caso, o en el del niño que no da otra razón para coger una cosa que su simple deseo («es que lo quiero»), hay algo más: los sentimientos operan como fuente de legitimidad.

Según esta heurística, el sentimiento oficia como principio último. Se atribuye calidad moral a la emoción, que resulta valiosa por sí misma y no necesita justificación ulterior. La argumentación se apuntala en tres premisas: la primera sirve para liberarse de responsabilidad («yo lo siento así», «son mis sentimientos»); la segunda, para evitar la discusión («son emociones, no razones»); la tercera, para imponer silencio sobre las emociones («se han de respetar mis sentimientos»). De ahí, con cierta naturalidad, se concluye: «No cabe pedirme explicaciones de aquello que rige mi conducta». En esas

condiciones, a los demás no les queda otra que entender, comprender y, *de facto*, someterse a las emociones: «Tienes motivos, pero no te pongas así». Cualquier crítica resulta una afrenta, un agravio. Peor, la responsabilidad, sin el trámite del argumento, recae en aquellos a quienes el ofendido señala como causantes de su mal, quienes provocan sus emociones. Hay que comprender a los ofendidos y condenar a los ofensores, aunque no sepamos muy bien por qué, pues no se nos ofrece una razón distinta que la propia ira de quien dice sentirse ofendido.

Hay varios problemas aquí. Aunque una emoción no es una razón, se puede tasar racionalmente. Primero, en su base empírica. Si me dices que hay un león, experimento miedo. Cuando descubro que no hay tal cosa, el miedo desaparece. No solo eso: puedo pedirte responsabilidades, sobre todo si esa emoción me ha conducido a un comportamiento temerario como saltar por una ventana. Las emociones no solo se pueden evaluar por su realismo, sino también por su contenido. Las emociones del Ku Klux Klan o de quienes aplauden a los asesinos etarras son emociones miserables, no merecen respeto. No podemos ignorarlas si hacemos política, pero eso es distinto de asumir que están justificadas, de aprobarlas.

Con todo, el problema fundamental es otro: los sentimientos no legitiman ninguna reclamación ni, por ende, ningún derecho. Si un derecho está justificado, tanto da que se reclame o cuántos lo reclamen. Los derechos de los niños no dependen de manifestaciones de bebés. Y si el derecho no está justificado, los sentimientos no mejoran su calidad: los ricos del mundo se sienten injustamente tratados por el fisco. Su sentimiento es cierto; su reclamación, un disparate. Reconocer que las emociones son ciertas no quiere decir que sean indiscutibles, que no nos quede otra que aceptarlas y darles satisfacción. La historia está llena de sentimientos ciertos e indecentes que han servido para justificar barbaridades. La respuesta racional, política, consiste en evaluar la calidad de las emociones y sus supuestos empíricos. Examinar cómo se han formado, su base moral y su ajuste con la realidad. Como hacemos con el machismo, por ejemplo. Solo así se encaran los problemas. Cuando la recreación radiofónica de *La guerra de los mundos* puso a miles de norteamericanos en las calles, las autoridades no movilizaron a las fuerzas aéreas para hacer frente al miedo y a los marcianos, sino que comenzaron por desmentir la invasión extraterrestre.

La heurística sentimental ha alimentado la estrategia del veto, casi siempre al servicio de apelaciones a la identidad (ofendida). No hay causa colectiva —justa o no— que, a la menor crítica, no acuda al expediente de la

ofensa, al sentimiento de agravio, como paso previo de una descalificación de los críticos a los que siempre encuentra aquejados de alguna «fobia». Una estrategia que, conocida su eficacia, se generaliza, porque todos saben que es mejor anticiparse a los demás. El daño mayor es para una democracia que, poco a poco, se va desprendiendo de sus endebles vínculos con el debate racional. Las mejores causas se degradan cuando se defienden con prejuicios y prohibiciones. Cuando la izquierda se lanza por ese camino, abandona la aspiración a que el debate democrático, deliberativo, regido por principios de imparcialidad, compartidos, que atienden a los intereses y las razones de todos, cristalice en leyes que son la condición de la libertad. Rotos los vínculos entre democracia, racionalidad y emancipación, la comunidad política se muda en una suerte de parque temático de tribus en permanente fricción emocional.

5. *Anticientificismo: la naturaleza no existe*. Cualquier mención a la biología se entiende como una resignación. La naturaleza se ve como aceptación y atadura. Según esta perspectiva, no hay limitaciones a lo que se puede hacer porque nuestro mundo sería una construcción cultural o, en otra variante, una determinación social; y los humanos, una página en blanco en la que «el sistema», en cualquiera de sus formas, habría impreso las peores miserias, una tabla rasa infinitamente maleable víctima de una sociabilidad omnipotente. Cuando se acabe con el capitalismo o el patriarcado, se acabarán los males sociales: el racismo, el sexismo, el crimen, los celos, etc. Las estrategias «explicativas» proceden mediante apelaciones a los grandes conceptos estructurales como «causas» de cualquier suceso en particular y de todo en general, sin que nadie precise la secuencia causal que lleva del capitalismo o el heteropatriarcado al acontecimiento. Basta con el concepto estructural. Solo o en compañía, porque no hay el menor reparo en generar nuevos conceptos mediante la simple yuxtaposición o fusión de otros: *heteropatriarcado capitalista*, por ejemplo.

Esta heurística se deja ver en las disparatadas reacciones frente a los desarrollos naturalistas —muchos de ellos, cierto es, encuadrados en esa operación editorial llamada «tercera cultura»— que muestran cómo la selección natural ha conformado buena parte de nuestro comportamiento. Tales desarrollos están lejos de resultar inequívocos y, ciertamente, avalan menos de lo que muchos de sus entusiastas sostienen, pero, desde luego, las precipitaciones de estos no justifican las reacciones inquisitoriales ante cualquier mención a la naturaleza humana. Dichas reacciones son frecuentes tanto en la academia «humanística», dispuesta a penalizar a investigadores

que rocen la biología en los asuntos o tesis que considera de su patrimonio[10], como en las escaramuzas de la política y los medios, donde las descalificaciones intimidatorias se disparan a la menor ocasión: sexista, homófobo, racista, etc.

La heurística anticientífica adopta distintas estrategias. La primera, la apelación a una suerte de superioridad moral del «humanismo», la cual se condensa en una mezquina apropiación de la categoría de «intelectual». La mezquindad no es nueva, cierto es. Durante mucho tiempo, el intelectual se consideraba un espécimen necesariamente de izquierda[11], hasta el punto de descalificar como «falsos intelectuales», como impostores, a quienes, dedicándose profesionalmente a las tareas de reflexión, sostenían puntos de vista conservadores. Pero ahora se trata de otra cosa, de que el carnet sindical de intelectual solo resulta accesible a los «humanistas». Los científicos no tendrían derecho al ingreso. Como si la ciencia no fuese parte —la mejor— de la alta cultura. Con todo, la expresión más consumada y radical es la mencionada estigmatización de investigaciones consideradas incómodas, que ha cuajado en la corrección política, en la consolidación de un nuevo puritanismo que pone en peligro la libertad de expresión y hasta de cátedra. Naturalmente, en esas condiciones, el debate racional se hace imposible, no ya porque el improperio sustituya al argumento sino porque, por miedo al estigma, se acaban por silenciar las voces discrepantes de la peor manera, a pulso, sin ofrecer justificación alguna. La discusión de ideas se suple con el prejuicio escandalizado. O peor, con pensar a la contra, reactivamente. Ante cualquier cambio del mundo o de nuestros tratos con el mundo, sin dejar un instante a la ponderación, sin tiempo para pensar, se escupe: «¿De qué hablan esos?, que me opongo». Se tiene claro: «A la contra». Una disposición reaccionaria, en sentido literal, que, en una suerte de neoludismo, se aplica sistemáticamente a todas las novedades, especialmente a aquellas basadas en los desarrollos tecnológicos: *cracking*, maternidad subrogada, robotización, transgénicos. Basta con acudir a los expedientes de «al servicio del capitalismo», «en busca de rentabilidad», etc.

LA IZQUIERDA REACCIONARIA

Las heurísticas anteriores son tan solo esquemas de intelección para abordar las ideas. Pautas, obligadamente genéricas. No se trata de genuinas tesis políticas, sino de patrones de admisión de las tesis políticas, de

procedimientos para aceptarlas o valorarlas. En principio, por su propia imprecisión, tales procedimientos resultan compatibles con ideas distintas. Pero no son igualmente compatibles con todas. Ante unas ideas agudizan la sensibilidad y ante otras la entumecen. En este sentido, aunque tal vez sea exagerado afirmar que las heurísticas inventariadas han allanado el camino al reciclaje, por parte de la izquierda, de tesis reaccionarias, por no decir directamente irracionalistas, parece claro que dichas heurísticas no han ofrecido mucha resistencia. Como si se desandara la historia en la peor dirección, se ha acabado por regurgitar ideas que la izquierda combatió, contra las que construyó su identidad.

Y es que, con todos los matices que se quieran (bien pocos), el socialismo supuso la cristalización más consecuente del ideal ilustrado, que encontró su más temprana manifestación en la Revolución francesa. Como recogerá el verso de *La Internacional*, el movimiento socialista va a entenderse a sí mismo como «la razón en marcha». Para empezar, esta vocación racionalista se mostraba mediante una tremenda confianza en el conocimiento científico como instrumento emancipador y en el progreso material, circunstancialmente encarnado por el capitalismo, que establecía las bases materiales de tal emancipación. En 1848, en los mismos días en los que facturaba el *Manifiesto comunista*, Marx pronunciaba un discurso ante la Sociedad Democrática de Bruselas —incluido años más tarde en la *Miseria de la filosofía*—, y remataba su palabras con un resumen periodístico de su convicción de que el desarrollo de las fuerzas productivas arrasaría con ese pasado «que hay que hacer añicos». Para citar de nuevo el famoso discurso: «El sistema proteccionista es en nuestros días conservador, mientras que el sistema del libre cambio es destructor. Este corroe las viejas nacionalidades y lleva al extremo el antagonismo entre la burguesía y el proletariado». En corto: el capitalismo contribuía a reforzar, en la mejor dirección, varias líneas programáticas irrenunciables para los socialistas. Y estas líneas, de alguna manera, favorecían la realización de la razón en el mundo, para decirlo *à la* Hegel.

La primera consistía en una confianza en el crecimiento de las fuerzas productivas como motor de la emancipación social. Marx conjeturó distintos mecanismos causales acerca de cómo el desarrollo del capitalismo incorporaba un germen de autodestrucción creadora: mecanismos sobre la lucha de clases, la caída de la tasa de ganancia, la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción[12]. Tales teorías han mostrado problemas conceptuales o analíticos, sin duda, pero estaban lejos de resultar imprecisas o vacuas. Eran genuinas hipótesis teóricas, de esas que no cabe

despachar con la famosa frase de aquel genial Nobel de física, Pauli, que tantas veces desarma a los científicos sociales: «Ni siquiera es falso». En todo caso, con independencia de su calidad, todas esas teorías revelaban una enorme confianza en el potencial revolucionario del comercio y hasta del imperialismo. Una confianza, si se quiere, en su vigor moral.

La segunda línea programática consistía en un profundo desprecio por el nacionalismo cultural, identitario. En perfecta consonancia con los revolucionarios franceses —quienes, en palabras de Tocqueville, «nada omitieron con tal de hacerse irreconocibles»—, los socialistas, a pesar de toda la antipatía que sentían hacia el reaccionario Bismarck, no dejaron de apoyar la apuesta de este por la unificación alemana. Según escribía Engels a Marx en una carta de 1866, dicha unificación dejaría a un lado «las reyertas entre las capitales insignificantes», a la espera de que «todos los Estados minúsculos [fuesen] arrastrados al movimiento, [de que cesasen] las peores influencias localistas y [de que] los partidos [terminasen] por volverse realmente nacionales, en lugar de ser meramente locales». Su modelo, tanto para Alemania como para una Italia todavía más atomizada en estados y lenguas, era el mismo: «una república única e indivisible».

La tercera línea vendría a ser una variante de la anterior: la crítica a las religiones, viveros de irracionalidad, trampantojos de la injusticia y placebos del dolor humano. También ahí, los socialistas, según proclamaba el *Manifiesto*, confiaban en el buen curso de la historia de la mano de una «burguesía (que) ha desempeñado un papel verdaderamente revolucionario», una burguesía cuyo régimen, desde «que se instauró, ha echado por tierra todas las instituciones feudales, patriarcales e idílicas […]. Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta**[13]**».

Para los socialistas de siempre, la lucha por la emancipación, que era la lucha de la razón, pasaba por la desaparición de la superstición religiosa, por la ruina de las comunidades sostenidas en la identidad y la tradición y por la expansión sin tregua de unos mercados que ampliaban la productividad. Aunque el capitalismo se mostraba incapaz de rematar la tarea, la había comenzado, y su potencial liberador resultaba indiscutible. En eso no se equivocaron. Y si, por un momento, les estuviera concedida la oportunidad de pasearse por nuestro mundo y de echar un par de tardes revisando en serio, con estadísticas fiables, sus preocupaciones de entonces, seguramente pensarían que, aunque queda mucho por hacer, nuestro mundo es bastante

mejor que el suyo. Su drama comenzaría un instante más tarde, cuando, al salir a la calle a buscar a sus herederos para celebrarlo, se los encontrasen defendiendo muchas veces lo contrario de aquello por lo que ellos pelearon.

Y es que hoy una parte de la izquierda se ha vuelto comprensiva con la sinrazón religiosa, simpatiza con quienes quieren levantar comunidades políticas sostenidas en la identidad y manifiesta una antipatía sin matices contra el proceso globalizador. Incluso se muestra dubitativa de la peor manera al valorar la ciencia y el progreso científico. Vale la pena detenerse a examinar con mayor detalle algunos de esos cambios.

I. *La ciencia*. La izquierda que asoma en el *Manifiesto*, en los libros de los clásicos del socialismo y en las actividades culturales, como los ateneos obreros, donde se impartían clases de las más diversas disciplinas, respiraba confianza en la ciencia y el progreso material; la ciencia como instrumento de conocimiento, indispensable para actuar racionalmente sobre el mundo, y como fuerza productiva, porque su traducción en tecnología nos permitía liberarnos de diversas dependencias materiales. Sin una buena cartografía no hay manera de orientarse en la vida. Ni en la personal ni en la compartida. Para curarnos, para ser felices, para modificar el mundo, hay que conocer cómo son las cosas y cómo pueden llegar a ser. Lo sabían bien los clásicos (Engels, para ser justos) que no dudaron en presentarse como «socialistas científicos». Sin duda, se trataba de un abuso, porque la determinación de fines, la dimensión normativa, desborda las posibilidades de la ciencia, no es susceptible de ser resuelta empírica o demostrativamente. A lo sumo, la ciencia puede decirnos que algunas metas son despropósitos, por inconsistentes o por incompatibles con lo que sabemos: no podemos aspirar a una sociedad en la que todo el mundo ingrese el doble de la renta media o consuma por encima de lo que permiten los recursos del planeta.

Otra cosa (importante) es que, para los socialistas, la disposición científica estaría subordinada a su disposición racional, la prioritaria. Prioritaria normativamente, porque la defensa de la ciencia encuentra su justificación última en la racionalidad práctica, moral, porque el conocimiento nos importa en la medida en que nos ayuda a conocer y mejorar el mundo. Y prioritaria conceptualmente, porque la ciencia es tan solo una de las posibilidades de ejercer la racionalidad, porque, sin ir más lejos, la decisión de investigar no es una decisión científica, acerca del conocimiento del mundo, sino previa: vale la pena conocer el mundo. En este sentido, la ciencia, también la básica, puede ser tasada por la razón, incluso frenada en determinadas líneas de investigación potencialmente peligrosas en sus aplicaciones. La ciencia no es

un fin en sí mismo. Por eso, entre otras cosas, no toleramos ciertos experimentos con seres humanos u otros animales. El conocimiento no lo justifica todo. Entre otras razones, por la información que la propia ciencia nos suministra. Por ejemplo, sobre el sistema nervioso de los animales, sobre su capacidad para sufrir.

Ahora bien, esa prioridad de —y subordinación última a— la razón nada tiene que ver con el desprecio del conocimiento presente en muchas reflexiones de la izquierda reaccionaria. El paradigma de ese proceder fue sin duda el posmodernismo, magníficamente ridiculizado por Alan Sokal, quien, para mostrar que aquel carecía de criterios de calibración analítica, escribió un artículo delirante que una revista posmoderna de cierto postín publicó sin la menor reserva[14]. El posmodernismo, por las críticas o por el agotamiento de la marca y la renovación de mercancías, ya solo se encuentra en mercadillos de segunda mano, pero sus estrategias intelectuales, especialmente las antinaturalistas, han prosperado bajo el cobijo de otras líneas de pensamiento. Por ejemplo, en algunas variantes del llamado «feminismo de género», el cual tiene una portentosa capacidad para poner en circulación categorizaciones que no siempre logran precisar, por un lado, los conceptos manejados ni, por otro, los mecanismos causales que relacionan tales conceptos con aquello que supuestamente ayudan a explicar[15]. En sus versiones más radicales, y también menos oscuras, dicho feminismo sostendrá que la idea misma de naturaleza humana es una artimaña política, que el sexo es una construcción social y que la identidad de género carece de todo anclaje biológico. La distinción entre hombres y mujeres vendría a ser tan convencional como la establecida entre aquellos cuyo dni termina en un número par y los otros, los del número impar.

Sin duda, es fácil ser injusto con reflexiones poco perfiladas. Inevitablemente, se dispara a bulto, y el blanco siempre acaba por estar en otra parte. Basta con examinar las mil variantes de filosofía feminista incluidas en esa biblia del pensamiento serio que es la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* para admitir que, muy posiblemente, habrá alguna otra versión que se ignora y que salva las objeciones habituales. En todo caso, en muchas reflexiones usuarias de las estrategias posmodernas es fácil reconocer un andamio intelectual —antinaturalismo, relativismo epistémico, descuido de la claridad analítica y desprecio de la objetividad— que está completamente alejado del que ha sostenido a la buena ciencia a lo largo de su historia. O por ser más precisos: no solo es ajeno a los principios de tal ciencia, sino que se halla en militancia explícita contra ellos.

En ese sentido, quizá resulte más ajustado hablar de alergia al clásico ideal de unidad de la ciencia, a la tesis de que el conocimiento es un continente único. Dicha alergia parece responder menos a los argumentos atendibles[16] del dualismo metodológico clásico (Dilthey) o renovado (Searle) que a la necesidad de levantar divisiones administrativas lo suficientemente disuasorias como para blindar un ecosistema de privilegios y chiringuitos académicos —un ecosistema donde cultivar despropósitos a resguardo de críticas analíticas o empíricas, las cuales nada tienen que ver con el griterío y los desplantes endogámicos que nunca faltan, porque el espectáculo tiene que continuar—. Se trata exactamente del reverso del programa de Neurath, aquel militante revolucionario, lógico, economista, matemático, agudo teórico de las ciencias sociales y miembro del grupo más exquisito de filósofos de la ciencia que ha habido en la historia, el Círculo de Viena[17]. Su mensaje básico permanece intacto: el trazo fuerte, la oposición de principio, entre humanidades o ciencias sociales y ciencias naturales resulta a estas alturas simple oscurantismo, chisporroteo solemne para ignorar los problemas, para escamotearlos o negarlos.

2. *La religión*. Para la izquierda, la religión era una superstición. Quizá algo más, pero fundamentalmente una superstición. No una cualquiera, como un espejo roto, sino una de la peor naturaleza, retorcida, al servicio de la injusticia. La religión no solo impedía la mirada limpia a los males sociales, sino que además los disculpaba e incluso condenaba la rebelión. El otro mundo compensaría los padecimientos terrenales. Peor todavía, los padecimientos formaban parte del guion. Sufrimientos e injusticias encajaban dentro de un orden moral armónico a los ojos de Dios, aunque ininteligible para nosotros. La religión era la sinrazón que cosía un mundo de sinrazones: la antítesis de la aspiración ilustrada. Frente a la autonomía y el sometimiento a la ley que uno mismo se da, se encontraban la heteronomía, la moral establecida por Dios y el individuo alienado, simple pieza de un engranaje que lo desborda.

Eso era lo que había. Otra cosa, lo que hay. No es raro ver hoy a cierta izquierda criticar no ya a quienes dibujan caricaturas de Mahoma, sino incluso a quienes defienden el derecho a dibujarlas. Para ello, no dudan en acudir a los argumentos invocados por los reaccionarios de siempre, por ejemplo, cuando intentaron impedir la proyección de *La vida de Brian*. Cuesta entenderlo. Sobre todo porque, a menudo, esa misma izquierda parece dispuesta a presentarse en una iglesia para burlarse de los símbolos cristianos —en lo que, a la postre, a ojos de dicha izquierda debería de ser una fiesta

privada de unos cuantos entregados a recrear majaderías—. Por la mañana se reclama el cierre de una exposición por islamofobia y por la tarde se defiende el derecho a la blasfemia. En un caso, se descalifica incluso el derecho a criticar ciertas ideas, y en el otro, se invoca y se practica tal derecho hasta impedir la posibilidad de expresar o elaborar ideas. Un desorden intelectual. O peor, porque solo veo un modo de compatibilizar las dos prácticas: asumiendo que hay una religión verdadera, el islam. Verdadera o, en algún sentido, superior. Algo que, francamente, cuesta digerir porque, incluso sin entrar en honduras teológicas, para cualquier persona sensata, y hasta insensata, siempre será preferible una religión que amenaza con el chantaje del infierno (Borges) que otra que, en alguna de sus variantes, todo lo excepcional que se quiera, contemple la posibilidad de acelerar el trámite.

Más allá de estas paradojas, al final parece haberse impuesto una suerte de reclamación de blindaje especial, de protección frente a las provocaciones o, incluso, frente a las críticas. Algo muy normal… si se trata de salvar las religiones. No tanto si se defiende el debate democrático. Salvar las dos cosas a la vez no resulta sencillo, al menos para quienes entienden la democracia como una práctica —o como una aspiración al ejercicio— de racionalidad compartida en lo tocante a los asuntos públicos.

La dificultad deriva de la presencia en las religiones —al menos en las más próximas— de tres componentes que, juntos, resultan incompatibles con la argumentación pública: ideas (sustantivas) acerca de cómo debemos vivir todos (no me parece mal mi aborto, sino cualquier aborto); ideas (ontológicas) sobre la naturaleza de la religión, como una doctrina referida a verdades morales; ideas (epistémicas) sobre cómo fundamentar la doctrina: la autoridad divina destilada en escritura sagrada. En breve: tales religiones pretenderían regular ámbitos de la vida colectiva sobre una base doctrinal válida solo para los creyentes y sostenida en una «racionalidad especial». Una religión con esas características resulta un cuerpo extraño para una sociedad (democrática) que aspira a regirse mediante decisiones basadas en argumentos que los otros puedan aceptar.

Durante mucho tiempo, la tensión parecía decantarse del lado ilustrado. La religión, para sobrevivir, había ido debilitando alguno de sus componentes: su vocación pública, al ceñir el alcance de sus principios a sus miembros (como una secta o los *trekkies*); la naturaleza de cuerpo doctrinal, para mudarlo en una apañada técnica de autoayuda; la fundamentación, invocando razones terrenales (sin apelar a Dios o a sus portavoces) como una ideología más. Eso o una solución intermedia, que no queda mal resumida en

la fórmula «la religión otorga sentido a la vida de sus fieles», lo que equivalía, *de facto*, a prescindir de toda vocación de verdad para todos. La religión dejaba de ser religión. El cristianismo recorrió esos caminos. Y al aguarse, admitía su derrota como religión. Que al producto acabado se le siguiera llamando religión es otro asunto: si acaso, preocuparía a los creyentes.

Por supuesto, cabía otra solución: mantener intacta la religión y degradar la democracia, desproveerla de su compromiso racionalista, universalista y emancipador. Las religiones, sin abandonar su dimensión antirrelativista y su vocación pública ni, por tanto, su afán de proselitismo —que no requiere la conversión—, convivirían en sus respectivos parques temáticos, a la espera de conquistar el monopolio del espacio público. Eso sí, con salvaguardas especiales. Se asume que cada una tiene su particular «racionalidad», la cual debería protegerse ante las ofensas. De ahí el especial respeto que reclaman y que no alcanza a las ideologías: podemos orinar sobre una imagen de Lenin o de Franco, pero no sobre una del Profeta. Un triste negocio para los ideales democráticos, que reintroduce por la ventana de la pluralidad la sinrazón expulsada por la puerta ilustrada. El resultado: una trama de «protecciones especiales» que complica la libertad de pensamiento. A la mínima presencia de ideas que se juzgan «provocadoras», en la publicidad, en un periódico o en una obra artística, se dispara la (des)calificación («islamofobia») que evita argumentar e, inmediatamente, se pide que esas ideas desaparezcan del espacio público. Porque, se dice, «se ofenden sentimientos religiosos»: una consideración que no solo imposibilita la réplica, en la medida en que el «testimonio» es un estado mental incontrastable («mis sentimientos»), sino que además desmerece al dios de turno, sustituido como objeto de la ofensa por el creyente. Mal asunto. Mientras las religiones tercien sobre aspectos de la vida pública, han de estar expuestas al mismo trato que las otras ideas.

3. *La nación republicana*. El Estado nacional, en su versión democrática, supuso la traducción política más inmediata del ideal ilustrado: la nación como una comunidad de ciudadanos libres e iguales, comprometidos en la defensa de derechos y libertades, y cuya vida compartida se basa en leyes que, idealmente, son resultado de una deliberación regida por criterios de justicia, de imparcialidad y racionalidad. El primer punto (y solo eran dos) del programa político de la *Nueva Gaceta Renana* era la reclamación de una «República alemana democrática, una e indivisible», el mismo que encabezará el programa de la Liga de los Comunistas, redactado por las mismas fechas que el *Manifiesto*: «Toda Alemania será declarada República, única e indivisible». Frente a esta idea, que inspiró las revoluciones

democráticas, señaladamente la Revolución francesa, el pensamiento conservador, en su vertiente más reaccionaria, la que conduce por vía directa desde algunas variantes del Romanticismo y sobre todo de la escuela histórica del derecho (explícitamente antiilustrada e irracionalista) hasta el nazismo, defenderá a comunidades políticas basadas en identidades/esencias/espíritus del pueblo (*Volksgeist*) impermeables a las mudanzas del tiempo, donde las leyes, sedimento de la tradición, se calibrarían por su ajuste a dichas identidades. Las leyes y también los ciudadanos, pues habría ciudadanos de mejor calidad que otros, según se aproximen al *Volksgeist* o, en versiones más condescendientes, según su esfuerzo por «integrarse» o «asimilarse». Reacción en estado puro. Una vuelta al sistema institucionalizado en 1555 con la Paz de Augsburgo, cuando el Imperio de Carlos V se dividió en confesiones cristianas, obligando a los súbditos a afiliarse a la religión elegida por el príncipe de cada Estado (*«cuius regio, eius religio»*). Y a los que no estaban por la labor se les recomendaba que se buscaran otro sitio donde vivir.

Aunque la izquierda siempre se proclamó internacionalista, al menos retóricamente, lo cierto es que, a la hora de realizar sus proyectos, apostó por las naciones republicanas, casi siempre en sus formatos jacobinos. En cierto sentido resultaba inevitable: la realización de la justicia y del autogobierno requiere de Estados que se enmarquen en territorios políticos. Pero esa apuesta ya no parece mantenerse o, al menos, ha cambiado la modulación. Y es que en los últimos tiempos una parte de la izquierda ha abandonado su compromiso con las naciones republicanas, ilustradas y racionalistas, y se ha entregado a una defensa de las naciones reaccionarias y étnico-culturales discretamente disimulada mediante una nueva retórica pseudosociológica (la comunidad, la identidad, el reconocimiento o la multiculturalidad). La consecuencia más importante ha sido el desplazamiento del eje del discurso desde la igualdad a la diferencia, un supuesto valor que preservar[18]. Si se me permite la comparación, el zoco mestizo, un mercadillo donde todos se exponen a la vida de todos, a las opiniones ajenas, ha dejado paso a los grandes almacenes con una planta por cada cultura, con una identidad compacta y excluyente. Cada ciudadano quedaría adscrito a un colectivo en virtud de un rasgo de su identidad que explicaría su vida entera y que justificaría un trato diferencial: la religión, el sexo/género, la lengua, etc. La comunidad política aparecería como el agregado de tales colectivos. En esas circunstancias, el espacio de la política deja de ser un ámbito de ejercicio de racionalidad entre unos ciudadanos —cada cual con su identidad peculiar y

plural— que invocan argumentos aceptables por todos, impersonales, para convertirse en un lugar de enfrentamiento entre grupos dotados de distintas sensibilidades mutuamente inaccesibles, cuando no ininteligibles.

La manifestación más rotunda, y más cercana, de ese desplazamiento se muestra en la defensa de unos nacionalismos que desprecian la posibilidad del debate democrático basado en la racionalidad pública. El desprecio, de principio, posee una doble naturaleza. La más mezquina, y con menos melindres, atenta contra el principio constitutivo de las naciones republicanas: su condición de unidades de justicia y de decisión. En la nación democrática, al menos en el ideal que la inspira, todos participamos en las decisiones colectivas, en lo que nos afecta a todos, y cribamos las propuestas según criterios de imparcialidad o interés general. Se invocan argumentos en la confianza de que sean aceptables para todos. Exactamente lo que descarta el nacionalismo, cuya pregunta primera, considerada legítima, es si a los de «nuestra nación», a los que son como nosotros (catalanes, por ejemplo) nos sale a cuenta formar parte de la comunidad política. Se trata de una pregunta constitutivamente contraria a la más elemental idea de democracia, o al menos al frágil vínculo que la democracia mantiene con la razón pública. Y no ya por inconsecuente, porque a continuación no se pregunta si a los barceloneses nos conviene permanecer en Cataluña o en tratos con la pobre comarca del Priorat o, entrando en detalle, si deberíamos expulsar a marginados o discapacitados, sino por algo más fundamental: instalarnos en esa pregunta equivale a negar el debate de ideas, la política en su mejor sentido, a abandonar la aspiración a tasar principios y propuestas según haremos comúnmente aceptados de justicia, bienestar, interés general o racionalidad. Sencillamente, los nacionalistas no se sienten obligados a dar razones aceptables para sus conciudadanos. En menos palabras, los conciudadanos no son dignos de respeto, de merecer razones.

La otra razón está más elaborada. Apela a una identidad propia, imprescindible para enmarcar un «nosotros somos distintos» y concluir que por ello «no podemos estar juntos». En su versión más radical, la más coherente, invoca una supuesta concepción del mundo, común a los nacionales e ininteligible a los demás. Con la claridad del fanático lo precisaba hace más de cien años Heinrich von Treitschke: «Diferencias en las lenguas implican inevitablemente diferencias en las miradas del mundo». Durante un tiempo, la tesis alcanzó cierto vuelo académico de la mano de la llamada hipótesis de Sapir-Whorf, según la cual las diferentes lenguas, conceptualmente, ordenan de manera distinta la realidad, algo que afectaría a

cómo las personas experimentan y conocen la realidad. Cada cual en su mundo, cada pueblo en su frontera. En palabras del dirigente de ERC, Oriol Junqueras, glosando a Herder: «La identidad colectiva o nacional de un pueblo (*Volk*) se expresa a través de la lengua […]. La lengua (que) puede unir a los hombres también tiene capacidad de diferenciarlos[19]».

La tesis apuntala el andamiaje nacionalista de dos maneras. Por una parte, justificaría políticas conservacionistas entregadas a recuperar o recrear hablantes que pudieron existir: la pérdida de una lengua equivaldría a la pérdida de una cultura. Por otra, cimentaría el proyecto: una lengua proporcionaría un mundo compartido de experiencias, una identidad colectiva, base de una nación que, a su vez, constituiría una unidad legítima de soberanía, una unidad de decisión y de justicia (distributiva, entre otras) en ruptura con la comunidad de todos. La lengua sostiene la identidad, la identidad sostiene la nación y esta, por definición, es soberana —el último paso es lógicamente idéntico a las «demostraciones» ontológicas de la existencia de Dios: puesto que, por definición, Dios participa de todos los atributos (sabiduría, bondad…), incluido el de existencia, Dios existe. Del mismo modo, estipular que X es una nación permitiría *deducir* que X es una unidad de soberanía, porque en la idea de nación está incluida la soberanía—. La lengua como sostén de las fronteras.

La realidad y la reflexión han mostrado la fragilidad de tales argumentos y propuestas. Recrear hablantes de poco sirve para conservar culturas o lenguas en extinción. Si preservar las culturas requiere preservar las lenguas en las que se expresan, el objetivo es un imposible: no hay manera de preservar todas las culturas —y sería lo obligado, la única manera de honrar consecuentemente el principio—. Habida cuenta de que, para sobrevivir, una lengua necesita un mínimo de hablantes, unos 200 000, lo cierto es que cuando coexisten varias en un territorio compartido, como resulta frecuente en buena parte del mundo, la supervivencia de unas supone la desaparición de otras. En realidad, la conservación —no su uso— resultaría imposible sin una investigación y una tecnología extrañas a las culturas en riesgo[20].

El otro pie argumental no resulta más sólido. No ya (y no es problema menor) porque una identidad colectiva, si es que el concepto tiene sentido, no justifica sin más la soberanía, la condición de sujeto de decisión independiente. Las mujeres, los ciegos, los ricos, los habitantes de las montañas, los amish, los pescadores y bastantes otros grupos humanos comparten identidades inequívocas —y en algún caso, territorio— sin que por ello quepa atribuirles la condición de soberanos. Las dificultades alcanzan a la

argamasa misma de la identidad, a la lengua. El relativismo lingüístico de Sapir-Whorf quedó desprestigiado hace ya mucho tiempo a la vista de sus discutibles —tramposos, según algunos— avales experimentales (manipulados en origen) y de la exploración analítica (sobre los marcos conceptuales de los individuos sin lenguaje: bebes, chimpancés, etc.). Las cautas recuperaciones de la tesis, que admiten el carácter inconcluso de sus conjeturas, acuden a circunstancias excepcionales de aislamiento y a ámbitos limitados de experiencia: los indios pirahá, con dificultades para ciertas abstracciones y con una lengua que carece de números, colores, tiempos verbales y oraciones subordinadas; los hablantes de la lengua guugu yimithirr, que se desenvuelven con naturalidad tomando como referencia los puntos cardinales (norte, sur…), pero que tienen problemas con las coordenadas egocéntricas (derecha/izquierda, delante/detrás[21]). Ahora bien, incluso esas versiones tibias han mostrado su debilidad[22]. Todos somos capaces de entender y experimentar esa situación en la que dos personas, indecisas, se miran esperando que la otra inicie una acción que ambas desean, aunque no dispongamos de una palabra para designarla (a diferencia de los yamanas de Tierra del Fuego, que disponen del término *mamihlapinatapai*). En realidad, no hace falta entrar en tantas profundidades o exotismos. Cualquier usuario de Facebook sabe que, aunque no disponemos, como los cheroqui, de una palabra para designar la emoción experimentada ante un tierno gatito, estamos perfectamente capacitados para padecer esa emoción.

En todo caso, con independencia de la calidad menesterosa de los argumentos, lo indiscutible es el punto de partida, ese «no nos entendemos» como principio fundador que, además, se convierte en ideal regulador: aspiramos a no entendernos. Mejor dicho: los nacionalistas aspiramos a que los de «nuestra nación» no se entiendan con sus conciudadanos.

4. *La globalización*. El socialismo clásico no escamoteó elogios a lo que andando el tiempo se ha dado en llamar proceso globalizador. En el *Manifiesto comunista* abundan los pasos en los que se describe con entusiasmo el potencial revolucionario de la expansión capitalista y, en el buen lado de la historia, se empaquetan juntos mercado, burguesía, progreso técnico e imperialismo. Las dudas de Marx, cuando aparezcan, ya en sus últimos años (en 1877, con Friedrich Adolph Sorge; en 1881, con Vera Zasúlich), apenas corregirán esa perspectiva, y se expresarán con todas las cautelas del mundo, reconociéndose descosidas de las tesis fundamentales. El guion fundamental era otro:

El descubrimiento de América y la circunnavegación de África abrieron nuevos horizontes e imprimieron nuevo impulso a la burguesía. El mercado de China y de las Indias Orientales, la colonización de América, el intercambio con las colonias, el incremento de los medios de cambio y de las mercaderías en general dieron al comercio, a la navegación, a la industria un empuje jamás conocido, atizando con ello el elemento revolucionario que se escondía en el seno de la sociedad feudal en descomposición. […] A su vez, estos progresos redundaron considerablemente en provecho de la industria, y en la misma proporción en que se dilataban la industria, el comercio, la navegación y los ferrocarriles, se desarrollaba la burguesía, crecían sus capitales, iba esta desplazando y haciendo esfumarse a todas las clases heredadas de la Edad Media […]. La burguesía ha desempeñado, en el transcurso de la historia, un papel verdaderamente revolucionario. Dondequiera que se ha instaurado, ha echado por tierra todas las instituciones feudales, patriarcales e idílicas. Ha desgarrado implacablemente los abigarrados lazos feudales que unían al hombre con sus superiores naturales y no ha dejado en pie más vínculo que el del interés escueto, el del dinero contante y sonante […]. Los productos intelectuales de las diversas naciones se convierten en patrimonio común […]. Mediante el rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y la infinita facilitación de las comunicaciones, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta a las más bárbaras[23].

Y esta vez Marx no se equivocó. Caben pocas dudas de que el proceso globalizador ha venido acompañado de mejoras en las condiciones de vida de la humanidad. Somos muchos más que hace doscientos años y estamos mucho mejor, en cualquier indicador que podamos relacionar con el bienestar: esperanza y calidad de vida, educación, violencia, derechos sociales, pobreza, mortalidad infantil, etc. Incluso hay evidencia disponible de que el proceso globalizador ha venido acompañado de un aumento de la protección social de los trabajadores[24]. Menos seguro es que las mejoras se hayan distribuido equitativamente. Los que están peor están mucho mejor que los que peor estaban en otro tiempo, pero las desigualdades han aumentado[25]. Entre ricos y pobres y, especialmente, entre países: a mediados del siglo XX, un 80% de la desigualdad global se debía al lugar en que una persona había nacido, mientras que el 20% tenía que ver con la clase social. Es lo que Branko Milanovic denomina «prima de ciudadanía»: el país de nacimiento es determinante en la renta de una persona. Nacer del lado bueno de la frontera es fundamental[26].

Por supuesto, el viento de la historia no transita encadenando óptimos de Pareto. Siempre hay víctimas locales, quiebras circunstanciales y, con frecuencia, aumentos de las desigualdades, reales o percibídas[27]. Así las cosas, es fácil encontrar perdedores (reales o imaginarios)[28] con la suficiente capacidad de presión como para condicionar o paralizar los procesos. El mercado político resulta especialmente sensible a ellos por varias razones. En primer lugar, porque las pérdidas son mucho más precisas e inmediatas que unos beneficios generales que, si acaso, llegarán más tarde y de modo indirecto. En segundo lugar, los perdedores están más dispuestos a pasar a

mayores, porque, como mostraron Daniel Kahneman y Amos Tversky, somos más sensibles y activos ante una pérdida que ante una potencial ganancia[29]. También está demostrada la preferencia (el sesgo) por el *statu quo*, por el «virgencita, virgencita» y el «pájaro en mano», algo que se deja ver, por ejemplo, en la comprobada reticencia de los ciudadanos a cualquier cambio urbanístico, incluida la modesta peatonalización de las ciudades. Además, los perdedores de la globalización están en mejores condiciones para organizarse como grupos de presión, en la medida en que las pérdidas y los perjudicados se conocen inmediatamente, mientras que los beneficios potenciales y los ganadores no pueden identificarse hasta consumados los cambios. De hecho, no falta la evidencia de que incluso muchos de los potenciales beneficiarios son los más reacios a las reformas, cuando no quienes más las rechazan[30].

En esas condiciones, está servida la tentación populista[31], la cultivada de diversas maneras por la izquierda reaccionaria. La democracia, la competencia por los votos, allana el camino. Se muestra particularmente sensible a la voz de quienes ya están «dentro» y lo tienen claro, que acostumbran a tener buenas aldabas entre los políticos y no tardarán en reclamar para sí algún tipo de fronteras: las clásicas, como los aranceles a la importación u otras barreras de mercado más o menos encubiertas, y las de la identidad, que imponen exigencias «culturales» para ingresar en la comunidad política. La izquierda reaccionaria, decorada con palabrería nacionalista, se mostrará dispuesta a ofrecer las que hagan falta. Incluso dentro de las fronteras de siempre, en este caso con la retórica de las identidades en peligro; por ejemplo, con las políticas lingüísticas: en los mercados de votos autonómicos es fácil encontrar compradores de las leyes que exigen requisitos lingüísticos para acceder al mercado de trabajo. «Los de fuera» no pueden entrar, y los de casa, los que votan, se aseguran un monopolio. Por supuesto, se resiente la igualdad de oportunidades, al discriminar por requisitos ajenos a la actividad que hay que realizar, y también la eficacia, pues, si para impartir clases puntúa más conocer la lengua local que tener un doctorado, no se dispondrá del mejor docente. Y la lengua no es la única barrera, ya que hay mil formas de establecer trabas proteccionistas, de la identidad y, al fin, del clientelismo: etiquetaje, regulación del comercio minorista, horarios, trabas para abrir negocios, etc.

Los territorios de la izquierda racional

Como se avanzó, la despreocupación adolescente podía encontrar avales en los clásicos, en tesis genuinamente decimonónicas que los socialistas compartían con tantos otros: el curso inexorable de la historia y la abundancia como destino natural de ese curso. Cuando se asume que los mecanismos de la evolución social conducen a un mundo donde hay de todo para todos y, por ende, con las tensiones sociales resueltas, no es necesario darle vueltas a cómo organizar las cosas. Basta con sentarse y esperar. No se lucha por lo inexorable. Por eso resultaba un tanto paradójica la dedicatoria de Popper en *La miseria del historicismo* (1957): «En memoria de los incontables hombres y mujeres de todos los credos, naciones y razas que cayeron víctimas de la creencia fascista y comunista en las Leyes Inexorables del Destino Histórico». Quien se fía de las leyes de la historia nunca pasará a la acción. Tampoco, por cierto, quien confía en la variante diacrónica de la mano invisible, de unos ordenes espontáneos ubicuos e incluso —que los hay— eficientes, ese fundamentalismo neohegeliano cultivado por algunos discípulos descuidados —pero no infrecuentes— de Hayek, que, ya ven, acabarían por encontrarse con la izquierda reaccionaria en su despreocupación por la política racional**[32]**.

La presunción de abundancia sostenía el optimismo y la despreocupación de los socialistas clásicos. Y era normal. La convicción de que nuestro mundo iba a mejor o, al menos, a más, era casi obligada para los testigos del nacimiento del capitalismo, de la transición entre el mundo siempre idéntico de las sociedades tradicionales y el crecimiento sin tregua, material y tecnológico, de la naciente sociedad burguesa. Se trataba de la hipótesis más compatible con los datos. Y es también la hipótesis que debe ser matizada hoy entre quienes comparten con los clásicos el compromiso con la verdad. No tanto porque nuestro mundo no sea mejor que el de hace cien años, cosa poco discutible, sino porque el crecimiento tiene límites, constricciones asociadas a los recursos, la demografía y los riesgos ambientales, y porque, además, no parece que la senda hacia el paraíso esté libre de peligros y desvíos. Algunas décadas del siglo XX concentraron el suficiente sufrimiento —y con formas de barbarie renovadas— como para que debamos ser cautelosos ante cualquier optimismo incondicional, incluido el optimismo informado. Esta disposición a la prudencia encuentra avales en la aparición de nuevas amenazas, compañeras inevitables de unas tecnologías que, al estrechar sus vínculos con la ciencia básica y, con ello, adquirir un nuevo orden de magnitud, han propiciado la aparición de riesgos impensables en otro tiempo, tanto en su

naturaleza como en su alcance. Entre ellos, el de llevarse por delante a la humanidad. Nadie puede negar las potenciales bondades de la tecnociencia, pero tampoco su capacidad destructora, incluso definitiva y general[33]. Hemos descubierto que estar mejor no es estar fuera de peligro.

En esas circunstancias, mantener la despreocupación por lo que pueda pasar resulta algo peor que la ingenuidad. Hasta los más confiados optimistas, esos hegelianos de nuevo cuño que cada mañana se desayunan escrutando nuevas señales del progreso humano, si son serios, están convencidos de que alguna cosa debemos hacer[34]. Pinker, acaso el más ferviente —e informado — defensor de la tesis de la buena senda de la historia, no duda en descalificar el dogma de que «menos regulación es siempre mejor que más regulación[35]». También el progreso reclama intervenciones racionales. Porque pueden venir mal dadas. O incluso porque, aunque no vengan mal dadas, podemos mejorar el estado del mundo o evitar sus males. Salvo los más trastornados herederos de la escuela austriaca, enajenados apologistas de un mercado que ni existió ni puede llegar a existir, nadie sostiene hoy que debamos quedarnos sentados a verlas venir.

En suma, hay que darle vueltas a cómo organizar la vida compartida. Ya no cabe despreocuparse por el *qué hacer*, como se preguntaba Tolstói antes que Lenin. Las razones que en otro tiempo pudieron justificar la desatención son las mismas que ahora reclaman agudizar la mirada. Si la despreocupación de aquellas horas era compatible con lo conocido —o al menos no se veía desmentida por ello—, la de nuestro tiempo, en el mejor de los casos, es compatible con las páginas de entonces, con los textos sacralizados, pero los datos han cambiado. Por tanto, toca seguir la clásica recomendación de Keynes: cuando los hechos cambian, hay que cambiar de opinión. Y entre los hechos que deben ser ponderados hay que incluir, en primer lugar, la experiencia acumulada, lo aprendido de los errores; por ejemplo, que los viejos sueños acabaron muchas veces en pesadillas. Se trata de un elemental punto de partida con implicaciones de distinto orden. La más inmediata: la voluntad no basta; sencillamente no todo es posible. De la que se sigue otra: debemos intentar anticipar intelectualmente las posibilidades y los límites de las intervenciones políticas. Y la más general: hay que acabar con la deriva irracionalista caracterizada por el desprecio a la ciencia, una deriva que facilita las soluciones retóricas, los conjuros que eximen de hacer frente a los retos.

Entiéndase. No se trata de reinstaurar las viejas fantasías, de planear los procesos de cambio como quien diseña un sistema de trasplantes, un edificio,

una central nuclear o una red de carreteras. La crítica a los llamados socialismos utópicos y a sus ensoñaciones pintureras estaba más que justificada. La mejor teoría social, por no decir el sentido común, nos proporciona sólidas razones para considerar un despropósito la aspiración de dibujar con todos los detalles un futuro idealizado e inventariar los pasos que nos conducen a él. No hay manera de tutelar la historia, de anticiparla y ponerse en camino como quien traza en un mapa una ruta de montaña y, una vez allí, se limita a seguir lar marcas hasta la cumbre. A propósito de la Comuna de París, en *La lucha de clases en Francia*, el Marx maduro repetía lo que ya había dicho muchos años atrás: «Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantarla *par décret du peuple*». Cuando Marx nos prevenía frente a la ilusión de precisión de los narradores de relatos en el viaje al país de Cucaña, no hacía más que recordar argumentos clásicos. Y sólidos. El principio general lo había establecido Aristóteles:

> Es propio del hombre instruido buscar exactitud en cada materia en la medida que lo permite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones[36].

Ese era el fundamento último de la crítica de los clásicos socialistas a las elucubraciones de sus predecesores, el que disculpaba su rimbombante autocalificación como «socialistas científicos». El mismo que utilizará, al servicio de causas no del todo nobles, el mismísimo Lenin cuando se ocupe —precisamente— del izquierdismo como una forma de infantilismo:

> Quien pretenda imaginar una receta para los obreros, señale por adelantado soluciones adecuadas para todas las circunstancias de la vida o prometa que en la política del proletariado revolucionario no se encontrarán nunca dificultades, ni situaciones embrolladas, es sencillamente un charlatán[37].

Con más eficacia y economía lo decía Mike Tyson: «Todo el mundo tiene un plan hasta que recibe un puñetazo en la boca».

Como se ve, para desconfiar de la aspiración a planificar los cambios sociales, revolucionarios o reformistas, no hace falta comprar la superstición (austríaca) de la bondad inexorable del orden espontáneo[38]. Elementales consideraciones de teoría de la ciencia previenen contra esos relatos plausibles que nos permiten fabular la transición desde nuestras miserias presentes hasta el mejor de los mundos posibles —el fantaseo del «una vez en A, hago X y llegamos a Y, que nos conduce a B»—, esas variantes colectivas del cuento de la lechera: vendo esto y luego lo otro, y al final, la fortuna. Una secuencia de pasos, cada uno de ellos moderadamente probable; pero estos,

encadenados, uno detrás de otro, resultan prácticamente imposibles: esto conduce a esto otro, que lleva a lo de más allá, lo que a su vez, etc. A mayor cantidad de detalles, más delirio, porque más se presume. La probabilidad de sucesos independientes, no se olvide, es el producto de las probabilidades. Un relato verosímil, por más «preciso» que sean sus detalles, no deja de ser una elucubración. Al final, lo que nos suena bien, lo que nos gustaría que fuera, sustituye al análisis, al conocimiento de lo que nos enseña la teoría social sobre las gentes y las instituciones, sobre lo que hay y sobre lo que puede haber, sobre aquello a lo que podemos aspirar.

Ahora bien, que planear el curso de la historia sea un desatino no implica que no quepa fundamentar la acción política, que estemos incapacitados para intervenir racionalmente en aras de una mejor sociedad. Hay pruebas sobradas de buena planificación, de solvente y justificada ingeniería social: las operaciones militares; el sistema internacional de vuelos; el tráfico en las ciudades; los trasplantes de órganos; la lucha contra las epidemias; la organización interna de las empresas; el control de calidad de los alimentos; los viajes espaciales; las economías de guerra y, también, el Estado de derecho. En todos estos casos hay una racionalidad práctica que funciona. Eso sí, primero hay que estudiar. Una cosa es la especulación descontrolada, y otra, la exploración fundamentada de las condiciones y circunstancias de la práctica política, sostenida en la mejor teoría social —esa misma que, por cierto, con más o menos fortuna cultivó Marx—. La intervención práctica es compatible con el ejercicio de la razón. Un elemental esquema ayudará a perfilar los terrenos de la reflexión.

LOS ÁMBITOS DE LA RAZÓN POLÍTICA

Un proyecto político es la traducción de un conjunto de principios normativos (de una ideología, si se quiere) en propuestas institucionales ajustadas a una realidad social. No se corresponde, en sentido estricto, con una filosofía política, como el republicanismo, el liberalismo o el socialismo, y aún menos con una teoría normativa, como el utilitarismo o el libertarianismo. Sobre todo porque, mientras que las teorías normativas y las filosofías políticas se sitúan en ámbitos axiológicos[39], de valores, los proyectos incorporan apreciaciones empíricas, referidas tanto a la realidad sobre la que se interviene como a las propuestas institucionales, deseablemente avaladas por el mejor conocimiento disponible. No hay mejor muestra de la diferencia

(independencia) de planos que el hecho de que un proyecto político y, por ende, sus propuestas institucionales, al menos muchas de ellas, se pueden fundamentar en distintas teorías normativas. Así, las políticas veganas pueden encontrar sostén en distintas filosofías o concepciones del mundo (éticas, utilitaristas, dietéticas o religiosas), y la renta básica puede ser avalada por republicanos, liberales igualitarios, socialistas clásicos e incluso por libertarios (eso sí, cada uno con sus razones). Sin levantar mucho el vuelo, y hasta con ejemplos domésticos, ilustraré el esqueleto básico de las intervenciones políticas racionales.

I. Lo primero son los principios, o valores (aquí usaré indistintamente los dos términos). Sin ellos no hay práctica política racional. Establecen un norte para las acciones, al proporcionar guías para la práctica política, para las actuaciones y propuestas y para valorar las situaciones o estados del mundo (como justos o injustos). En este sentido, resultan imprescindibles. Imprescindibles e inmutables. Los principios, como tales, no caducan. Los ideales de la Revolución francesa siguen vigentes, y lo seguirán en cualquier horizonte imaginable, salvo revisiones radicales de lo que conocemos sobre la naturaleza humana que por ahora ni siquiera podemos concebir. Otra cosa es cómo se institucionalizan, cómo se llevan a la práctica. La aspiración última es la de organizar la vida colectiva de acuerdo con ellos. Y, en la medida que no son susceptibles de reducirse a, o definirse a partir de, otros más básicos, tal como la biología molecular se reduce a la química o la aritmética ordinaria se define (construye) a partir de la teoría de conjuntos[40], no hay una sola manera de organizar mejor las instituciones. Tenemos que decidir, por ejemplo, si cierto bien se distribuye de acuerdo con el mérito, el esfuerzo, la necesidad, el rango social o la capacidad de compra. En este sentido, por definición, no cabe hablar de una política «científica», «neutral».

En la práctica, en los idearios políticos conviven diversos principios. No hay idearios basados en un solo principio. Ni siquiera en el caso de los libertarios más fanatizados o de los utilitaristas menos concesivos[41]. En los distintos proyectos conviven distintos principios, solo que con desigual énfasis. Porque los problemas de compatibilidad resultan innegables. Sucede, por citar dos casos clásicos, con la libertad y la igualdad o con la libertad y la seguridad. Para encarar tales problemas, lo primero es no hacer trampas, evitar la tentación de juguetear con las palabras o de acudir a trucos retóricos para conjurar las tensiones conceptuales o las encrucijadas morales. Es el caso, por ejemplo, de quienes sostienen, sin mediar más consideraciones, que las soluciones injustas no son soluciones eficaces. Algo discutible. Una

solución inmoral no deja de ser una solución, al menos en algún sentido de la palabra *solución*. La solución final de los nazis era una «solución» al «problema» judío, y Fujimori «solucionó» el terrorismo de Sendero Luminoso sin pararse en los procedimientos. También en el País Vasco se habría acabado antes el terrorismo si se hubiera accedido a las exigencias de ETA, o con un Estado policial. Pero esas soluciones no nos parecen aceptables, y no porque no sean soluciones, sino porque no vale cualquier solución, sino aquella acorde con los principios —esos que permiten reconocer un problema como tal y otros (o los mismos) que actúan como restricciones y que limitan el conjunto de las «soluciones» aceptables—. Por eso mismo, si de lo que se trata es de defender la libertad, no vale cualquier cosa. No nos interesa una solución a cualquier precio, sino una solución decente, respetuosa con los distintos principios comprometidos.

Es cierto que una mirada atenta puede mostrar que las incompatibilidades resultan menos rotundas de lo que parecen. Se puede discutir la incompatibilidad entre libertad e igualdad aduciendo que sin recursos resulta difícil ser dueño de la propia vida, o que los derechos de propiedad establecen una estructura de prohibiciones (tú, dueño, me das permiso para entrar en tu casa) que solo se puede modificar mediante redistribuciones de riqueza, de dinero, que permiten reordenar el acceso a la propiedad y, por tanto, disponer de los bienes. Cuando dispongo de dinero, al poder adquirir bienes, se altera la estructura de prohibiciones (si te compro la casa) y aumenta mi libertad. Y también cabe matizar la incompatibilidad entre libertad y seguridad recordando que solo cuando uno no teme por su vida se puede considerar libre o, por otro camino, que la seguridad real solo existe cuando no cabe la posibilidad de que el Estado pueda disponer de tu vida, cuando tu libertad no está en juego. Una estrategia común para evitar problemas de compatibilidad consiste en redefinir los conceptos. La incompatibilidad entre libertad e igualdad se mitiga bastante si la «libertad» se entiende no como «ausencia de intromisiones» sino como «posibilidad de realizar los deseos». En otras ocasiones, se opta por mostrar que la idea que supuestamente nos aboca a la incompatibilidad, y, por ende, a la necesidad de optar entre valores, presenta problemas analíticos —de inconsistencia, por ejemplo—. Así, a los liberales tradicionales, cuando defienden que la libertad es independiente de los recursos materiales, se les recuerda que buena parte de sus defensas de la propiedad se sostienen en la idea de que sin recursos externos, sin bienes, no hay libertad, que sin un piano no tengo modo de ejercer la libertad de tocar el piano o que sin una educación básica no puedo ejercer la libertad de leer.

Por supuesto, en el detalle, esas discusiones presentan mil matices que los especialistas diseccionan hasta el extravío[42]. En todo caso, está fuera de lugar aspirar a un principio general que nos permita solventar cualquier encrucijada. Las tensiones y los dilemas constituyen el territorio natural de las decisiones prácticas, políticas. Por dos razones, al menos. En primer lugar, conviven distintos principios que no se pueden aplicar mecánicamente a todos los contextos. Resulta justificado que venda mi coche a quien me pague más, pero no que haga lo mismo con mi ojo; parece razonable que disfrute de un barco adquirido después de trabajar un par de horas más al día, pero está menos claro que, por tener más dinero, pueda retribuir a alguien para que cumpla mi condena por asesinato; no parece justificado que el dinero obtenido en una lotería en la que todos pueden participar me permita comprar notas escolares, aunque sí que lo emplee en cambiarme de casa. En segundo lugar, cualquier principio aplicado incondicionalmente arrastra con facilidad a consecuencias en algún sentido indeseables. El razonable principio «ninguna desigualdad sin responsabilidad» nos permite criticar privilegios de origen, desde los propios de las sociedades estamentales hasta las discriminaciones raciales o sexuales. También nos proporciona un sólido cimiento para defender derechos sociales: haber nacido en una familia acomodada no es elección de nadie ni, por ende, responsabilidad suya; por tanto, no justifica ventajas algunas. Y puestos a poner en duda la legitimidad moral de las fronteras, nacer del lado malo, algo puramente circunstancial, condiciona arbitrariamente la vida de las gentes. Ahora bien, incluso un principio tan sensato, aplicado sin titubeos, a solas, conduce a situaciones inaceptables: desatender a una persona imprudente que ha sido víctima de un accidente; despreocuparnos de la suerte de un estudiante cuya carrera ha perdido su sentido debido a una innovación tecnológica imprevista; aceptar desigualdades profundas que, a pesar de resultar justificadas si atendemos a esfuerzos personales, socavan la convivencia democrática. En estos y otros casos, hay que tener en cuenta algo más que el principio, algo que tiene que ver con ideas como la igualdad, la fraternidad o la reciprocidad, esos otros principios que, por ejemplo, ejercemos en el seno de las familias cuando atendemos los intereses de niños o ancianos con independencia de su aportación y aplicamos alguna variante del famoso lema socialista popularizado por Marx: «de cada cual según sus capacidades y a cada cual según sus necesidades».

2. Además de tesis normativas, los programas incluyen tesis empíricas, explícitas, acerca de cómo son las cosas y de cómo podemos cambiarlas, e

implícitas, acerca de qué podemos esperar de los ciudadanos y de sus formas de organizarse. En política, la invocación a los valores, a palo seco, es por lo general un simple ejercicio de ese fariseísmo autocomplaciente que caracterizó para siempre Sánchez Ferlosio: «Un globo que se hincha y magnifica con el aire insuflado por el fuelle de la maldad ajena». Moralismo abstracto, estéril cuando no cínico: en la medida en que no se traduce en acción, se resuelve en la simple autoproclamación de superioridad moral[43]. Si se trata de ordenar la vida de todos, resulta obligado —también moralmente— investigar la manera de materializar los principios, de traducirlos en propuestas políticas. Y para eso hay que explorar las posibilidades institucionales, las reglas, y las disposiciones humanas a las que nos enfrentamos. En breve, se necesita disponer de buen conocimiento. La buena voluntad no solo es insuficiente, sino que con frecuencia está en el origen de problemas adicionales, de falsas soluciones o distorsiones que complican aún más el reconocimiento de los retos.

El famoso dilema del prisionero servirá de guía para mostrar que no basta con voluntad y moralismo, que se necesitan instituciones. El dilema es utilizado con frecuencia para sostener que el origen de los problemas colectivos radica en el egoísmo; en la maldad humana, por abreviar[44]. Así sucedería, por ejemplo, cuando, tras incendiarse una sala repleta de público, cada uno intenta escapar el primero por una estrecha puerta. Todos, ateniendo al principio «sálvese quien pueda», se atropellan mutuamente y acaban por bloquear las salidas. La culpa, se concluye, sería del egoísmo, de la falta de valores. Una lectura incompleta. A falta de reglas o protocolos, salir el primero no deja de ser la mejor estrategia de cada cual. Entre las dos opciones posibles, salir ordenadamente o intentar salir el primero, la segunda es la mejor, hagan lo que hagan los demás: si salen ordenadamente, será posible escapar antes que nadie; de lo contrario, no queda otra que apresurarse. Naturalmente, cuando cada uno adopta su mejor estrategia, se produce el desastre colectivo. En todo caso, incluso si obviamos esta consideración, no está tan claro que las cosas fuesen mejor con otra disposición —altruista, por ejemplo—. Y es que el resultado sería igualmente desastroso si la sala estuviera abarrotada de bondadosos monjes budistas que generosamente optasen por ceder el paso a los demás, atendiendo al principio de «usted primero». No, no era completo el razonamiento de James Madison cuando sostenía que «si los hombres fuesen ángeles, el gobierno no sería necesario» (*The Federalist Papers*, 51).

La enseñanza: importan los comportamientos, pero también los procedimientos, el diseño institucional. La clásica regla algo ayudaría: ¡las mujeres y los niños, primero! El egoísmo, como tal, no es el problema, sino en todo caso un dato que tener en cuenta al abordar las soluciones[45]. Es más, a veces el egoísmo resuelve problemas colectivos: así, cada uno de nosotros está interesado en conducir por su lado, por la derecha, mientras todos los demás, especialmente quienes viajan en dirección contraria, mantengan idéntico comportamiento, ir por su derecha. Todos estamos interesados en avanzar por la senda más concurrida, desbrozada, y cuando cada uno, atendiendo a su propio beneficio, opta por esa senda, allana el tránsito a otros que vendrán más tarde y que a su vez harán lo mismo para los siguientes. Y otro tanto vale en el uso y la extensión de lenguas, pesos o medidas: cuando, atendiendo a nuestro interés, escogemos los más comunes, contribuimos a su extensión y facilitamos el camino para que otros hagan lo mismo. En estos casos, el egoísmo resuelve problemas de coordinación.

Así pues, al encarar la solución de un problema colectivo, no solo hay que tener en cuenta la trama de valores que nos permite reconocer en un estado del mundo un problema (el aprecio a la vida, en el caso citado) y una solución deseable (asegurar la vida del mayor número); también debemos considerar el comportamiento previsible de los agentes (las disposiciones más o menos egoístas, emociones, competencias cognitivas) y los diseños institucionales, las reglas. Si consideramos un problema la limpieza de los baños públicos de los varones, y sabemos que, por lo que sea, quizá por disposición ancestral a la caza, estos tienden a «apuntar» a cualquier cosa que se ponga a tiro, tal vez resulte razonable dibujar una pequeña mosca en el fondo de los urinarios. Por lo que se ve, así es y, una vez dibujada la mosca, se experimenta un notable ahorro en limpieza.

En el modesto ejemplo anterior se muestra la anatomía de las intervenciones políticas: hay un objetivo que nos interesa, basado en algún principio (el bienestar, salvar la vida, etc.) y, para conseguirlo, debemos realizar políticas que, en lo esencial, consisten en recurrir a diseños institucionales para orientar los comportamientos en cierta dirección que juzgamos interesante. A veces, las soluciones no requieren intervenciones institucionales, bien porque existen disposiciones generosas o cooperativas, y con ello es suficiente, o bien porque el egoísmo de cada uno produce buenos resultados colectivos. Un conjunto de personas que empuja una puerta atascada es un ejemplo de lo primero, mientras que los múltiples escenarios de mano invisible (o los equilibrios de Nash), como el sendero compartido, el

sistema de medidas común, la lengua franca, conducir por la derecha, etc., ejemplifican lo segundo. En otras ocasiones, la buena voluntad no es suficiente y hasta puede complicar las cosas —unos vecinos que se atropellan mutuamente para apagar un incendio en casa de uno de ellos, los monjes budistas que se ceden el paso en la sala abarrotada—. Y, naturalmente, cuando cada cual solo atiende a su propio beneficio, es bastante fácil acabar mal —los egoístas que intentan salir los primeros de la sala incendiada; los ciudadanos de un país socialista que, sabedores de que recibirán la misma renta colaboren o no, prefieren quedarse mano sobre mano; los pescadores que se despreocupan de la edad de sus capturas**[46]**.

Al perfilar proyectos políticos, también hemos de tener en cuenta las constricciones, materiales o sociales. Como se dijo, cuando cualquier cosa es posible, no hay retos ni problemas. Por ejemplo, si hay recursos infinitos, desaparecen los problemas distributivos; si cualquiera puede tener lo que quiere, si no cabe la envidia de lo que tiene el vecino porque, de querer, sería posible tenerlo, no hay que darle vueltas a cómo repartir. Tampoco si los individuos son santos que prefieren el bienestar ajeno al propio. Pero sabemos que las cosas no son así: los recursos son desigualmente escasos (al menos en el corto y medio plazo), y las personas, sin ser egoístas miserables, tampoco son todas, todo el tiempo y en todas las circunstancias, altruistas incondicionales. Por eso tenemos que precisar inevitablemente algunas cosas: primero, *qué* distribuimos (libertad, bienestar, acceso a las posiciones) y *cómo* lo hacemos, esto es, qué criterio utilizamos (el mérito, el esfuerzo, la necesidad); segundo, el alcance y el contexto (las notas escolares, el derecho al voto, los órganos para trasplantes, los emparejamientos); y tercero, cómo aplicamos el criterio, la arquitectura institucional (esfuerzo, subasta, lista de espera, acuerdo contractual). Eso para empezar.

Los dos primeros asuntos no necesitan aclaración en lo que atañe a su naturaleza, por más que en el detalle dan pie a mil controversias. El tercero, la concreción del principio, quizá merece aclaración, al menos por la cobarde vía del ejemplo. Pensemos en cómo aplicar un elemental principio de igualdad distributiva a cinco navegantes que únicamente disponen en conjunto de veinte unidades alimentarias, cuando cada uno de ellos necesita cinco unidades para completar la travesía. Se podría pensar que no hay manera de respetar el principio, pues si cada uno consume cuatro unidades —las que les corresponderían en el caso de repartir las veinte unidades igualitariamente—, todos morirían, lo que desde luego no parece un buen resultado. Un ejemplo impecable de *fiat justitia, et pereat mundus*. Con todo,

si tal fuera la conclusión de los navegantes, se estarían equivocando. Una lotería permitiría respetar el principio de igualdad sin abocarnos al desastroso resultado: por ejemplo, cada uno debe elegir entre cinco pajitas, entre las que se incluye una de desigual tamaño. Todos tendrían la misma probabilidad de sobrevivir (o de morir).

Confundir unas cosas y otras, los objetivos (justificados moralmente) con los procedimientos (fundamentados en conocimientos empíricos), ha embarullado muchos debates en la izquierda. Se consideraban irrenunciables ciertas políticas (nacionalizaciones, proteccionismo, fijación de precios, desequilibrios presupuestarios, copagos, etc.) que no son sino medios para la realización de los principios; estos sí, irrenunciables. De ese modo, se escamoteaba el verdadero y complicado problema de diseñar la aplicación de tales principios, de cómo han de ser las instituciones sociales. Cuando se enfila a piñón fijo con un principio, sin atender a más, no es raro que en la práctica se acabe erosionándolo, como ocurre cuando uno, por lo derecho, se empeña en «ser feliz», en autorrealizarse, dormirse u olvidar a alguien, y antes que conseguir su objetivo se aleja de él. En ocasiones, medidas políticas tomadas con la mejor intención (por ejemplo, fijar por decreto salarios, precios o alquileres) acaban perjudicando a sus presuntos beneficiarios, Por lo general, es el resultado, miope, de tener en cuenta únicamente problemas aislados y/o solo ciertas cadenas causales, de ignorar otras consecuencias. Dentro de lo posible, las intervenciones políticas han de explorar los efectos indirectos. Cuando estos se tienen en cuenta, no es raro que se imponga la necesidad de diversificar las medidas. Es lo que hacen las autoridades municipales cada fin de semana en las grandes ciudades, cuando se facilita la salida o entrada de vehículos con múltiples intervenciones simultáneas[47]. No sería la primera vez que, en sociedades muy pobres, una medida sanitaria con las mejores intenciones (como una vacunación), al no ir acompañada de otras acciones complementarias, desata una catástrofe; por ejemplo, una explosión demográfica que acaba por hundirlas[48]. Para eso está la teoría social, para anticipar resultados y, en lo posible, explorar las secuencias causales complejas.

Obviamente, las instituciones no se levantan en un vacío moral o empírico. La realidad limita las intervenciones. Las limita empíricamente, porque hay acciones que no se pueden llevar a cabo, y las limita moralmente, porque hay acciones que no se deben llevar a cabo. No son de recibo las soluciones basadas en elucubraciones incompatibles con lo conocido o en indecencias incompatibles con nuestros principios. Resulta insensato aspirar a

un sistema económico que, para funcionar, requiera santos o sabios más allá de toda medida, sacrificios sobrehumanos o portentosas capacidades para procesar información. Nuestras leyes penales aspiran a castigar a los culpables, pero no a cualquier precio, no si median la tortura o la violación sostenida de la privacidad. Otras restricciones atañen a lo que cabe esperar de los humanos, a lo que sabemos de la naturaleza humana: su memoria, su sinceridad, sus sesgos, etc. Hasta ahora, nuestro sistema de tribunales, con jurados, jueces, abogados y fiscales, mal que bien, ha cumplido razonablemente con esas restricciones, aunque no podemos descartar que debamos revisarlo como resultado de una mejora en nuestro conocimiento. Por ejemplo, si este nos proporciona nuevas tecnologías no intrusivas para recuperar información o nos muestra la escasa fiabilidad de los testimonios. Previsiblemente, algo parecido sucederá con muchos sistemas de evaluación de competencias, de estudiantes o de opositores. Si la información resulta accesible por medio de unas gafas Google y los evaluados pueden disponer de ella instantáneamente, como cuando miramos el reloj para conocer la hora, si pueden incorporarla a su dotación en una suerte de «yo extendido», entonces resultaría absurdo examinar su conocimiento de dicha información. El objetivo, otorgar la mejor nota al más competente, se mantiene, aunque el procedimiento cambia para mejor.

La óptima configuración de las instituciones dependerá de las disposiciones humanas, de qué podemos esperar de nosotros. En un sentido general, las disposiciones incluyen los valores que las personas honran. Con todo, los principios no son los únicos motivos o razones para actuar. Puede suceder, y sucede con frecuencia, que apreciemos principios que, sin embargo, están lejos de regir nuestras conductas, al menos permanentemente, siempre y en todo lugar. Admiramos al médico que atraviesa el mundo y compromete su vida para hacer frente a una epidemia en África o a quien arriesga su vida para salvar a criaturas expuestas a un fuego cruzado, aunque no estamos dispuestos a comportarnos como ellos. No podemos exigir la santidad a nuestros conciudadanos. Tenemos que trazar una arquitectura constitucional acorde con lo que cabe esperar de ellos. Por eso, las instituciones han de diseñarse «incluso para un pueblo de demonios», por decirlo con Kant en *Sobre la paz perpetua*. Pensemos, por ejemplo, en el reto de distribuir un pastel en trozos iguales —porque nos parece justo—. Si todos fuéramos santos y buenos, no habría gran problema en cómo organizarlo: dejaríamos que cada cual cogiese un trozo, a sabiendas de que pensaría en los demás. Si no confiamos tanto en nuestra especie, quizá optemos por organizar

el reparto mediante una autoridad central que asigne trozos iguales; una propuesta que nos deja en las puertas de otro problema: si no nos fiamos de los ciudadanos, no hay razones para confiar en que la autoridad, que parte y reparte, no se quede con la mejor parte. Peor aún. Incluso si admitimos que hay santos, dispuestos a distribuir equitativamente, no es seguro que podamos dar con ellos, identificarlos, y que, además, se muestren dispuestos a hacerse cargo del mando. Por último, cabría la posibilidad de establecer un procedimiento para que los ciudadanos, santos o miserables, se comporten de manera que se obtenga el reparto deseado, igualitario. Por ejemplo, aplicando la regla «quien corta el pastel será el último en coger un trozo». Sea quien sea el último, generoso o egoísta, cortará los trozos en tamaños iguales: si es generoso, por convicción; si es egoísta, para prevenirse ante el peor resultado, una vez que asume que los otros intentarán conseguir los pedazos más grandes. El diseño institucional, ajustado a nuestras posibilidades, a nuestros comportamientos reales, nos garantiza la igual distribución, la que a todos nos parece bien. Apreciamos la igualdad y, aunque no nos veamos capaces de regir cada uno de nuestros actos por ella, sí nos parece bien configurar las instituciones para que nos obliguen a actuar debidamente. Por supuesto, también podríamos intentar cambiar los comportamientos, reeducar, premiando al bueno y penando al malo, y así, propiciar la generosidad, pero resulta un tanto paradójico alentar la generosidad mediante un sistema de retribución (premio/castigo) que se sostiene en la búsqueda de beneficios y, además, no parece fácil conseguir ese objetivo sin intromisiones moralmente discutibles, al menos dados nuestros conocimientos técnicos.

La relación entre los valores (que se honran) y otras disposiciones (que también rigen nuestro comportamiento) no es sencilla. Nuestro compromiso (moral) con la igualdad no siempre encuentra su correlato en nuestras acciones diarias, como ilustra el ejemplo del pastel: nos parece bien la igualdad aunque su realización no inspire nuestro comportamiento. Se trata de algo que no podemos ignorar si nos preocupan la estabilidad y la sostenibilidad de las instituciones, esto es, la realización material de la justicia. Así, por lo que conocemos de la naturaleza humana, si no existe cierto grado de desigualdad que, por ejemplo, proporcione una retribución especial a quienes ponen más empeño, resulta improbable el funcionamiento de unas instituciones económicas que permitan el bienestar de todos, incluidos los más pobres. Es la lógica del mercado. Por otro lado, también es sabido que la democracia tiene problemas en sociedades con profundas desigualdades, entre otras razones porque no cabe esperar que se puedan

comprometer entre sí —y hasta entender— ciudadanos que viven en mundos distintos. Si las cosas son de ese modo, habrá que admitir que, en lo tocante a las disposiciones humanas, la democracia y el mercado tienen algunos problemas de compatibilidad. Y no es un problema menor. Para lo que aquí interesa, esto nos permite recordar que en el trasfondo del funcionamiento de las instituciones hay tesis empíricas y antropológicas sobre la naturaleza humana. Las primeras tienen que ver con la aceptación —más o menos resignada— de los incentivos económicos, de que la igualdad y el bienestar ajeno no son objetivos prioritarios o exclusivos de nuestro comportamiento, y de que los humanos no estamos dispuestos a comprometer esfuerzos o talentos si no obtenemos alguna ventaja personal. Las segundas se refieren a la constatación de que tenemos límites cognitivos y empáticos para acceder a las experiencias vitales de personas cuyas vidas poco tienen que ver con la nuestra, y de que, por eso mismo, las sociedades con agudas desigualdades suponen un problema para la democracia, al menos mientras esta tenga que ver con el diálogo racional —los ciudadanos que viven en mundos diferentes tendrán serios problemas para entenderse.

El esquema bosquejado describe la anatomía elemental de la racionalidad práctica. Con mayor o menor autoconciencia, regula buena parte de nuestras relaciones con la realidad. Por eso resulta particularmente irresponsable que lo ignoremos cuando se trata de la vida compartida. Irresponsable y hasta indecente. Frivolizar con nuestra propia vida nos perjudica a nosotros y, si acaso, a unos cuantos próximos que han tenido la mala fortuna de cruzarse en nuestro camino. Hacer lo mismo con la vida de todos es otro asunto, más serio; distinto por la magnitud de lo comprometido y por el alcance de los afectados. En los negocios de todos, sostener que lo quiero todo y ya, o que lo que no es lo mejor es basura, no es radicalidad intelectual ni afán de verdad, sino la vieja política de casino provinciano. Ganas de escamotear los problemas con golpes en el pecho y palabras vacías. Postureo.

Hace ya tiempo que sabemos que la mejor sociedad no será el paraíso, sino el infierno más llevadero. Nos lo recordaron las mentes más lúcidas y honestas. Y las más radicales. Gentes que se negaron a disimular los problemas, como Bertrand Russell cuando, en los años más sombríos de la Guerra Fría, apostó por un gobierno mundial cuya calidad democrática reconocía limitada, o Wolfgang Harich, cuando defendía su socialismo ecológico-autoritario con la resignada convicción de que los retos importantes de la humanidad, más temprano que tarde, reclamarán una corrección de comportamientos de tal magnitud que, si queremos preservar una vida

medianamente digna para todos, nuestras libertades no podrán ser las de siempre. La política, en serio, consiste en reconocer lo realmente importante y en estar dispuestos a conseguirlo, a sabiendas de que elegir conlleva renunciar. Como en la vida. No podemos comer chocolate y estar delgados, amar y no depender. El futuro y su nostalgia.

PRIMERA PARTE
PASADO (RECIENTE) Y PRINCIPIOS

I

EL SOCIALISMO COMO LUCHA POR LA DEMOCRACIA[1]

En una larga entrevista en la que Eric Hobsbawm reflexionaba con su característica limpieza mental sobre asuntos bien diferentes, dicho historiador, preguntado por su militancia política, contestaba lo siguiente:

> El verdadero problema no es ambicionar un mundo mejor: es creer en la utopía de un mundo perfecto. Es cierto lo que han observado los pensadores liberales: una de las peores cosas no solo del comunismo, sino de todas las grandes causas, es que son tan grandes que justifican cualquier sacrificio, hasta el punto de imponérselo no solo a sus defensores mismos, sino a todos los demás […]. Y, sin embargo, me parece que la humanidad no podría subsistir sin las grandes esperanzas, sin las pasiones absolutas. Aun cuando estas sean derrotadas y se comprenda que las acciones de los hombres no pueden eliminar la infelicidad de los hombres. Hasta los grandes revolucionarios eran conscientes de que no podían influir en determinados aspectos de la vida humana, que no podían evitar, por ejemplo, que los hombres fuesen infelices por una razón de amor […]. ¿Habría sido mejor un mundo en el que no hubiéramos resistido? No creo que exista ni una sola persona implicada en aquel combate que hoy diga que no valió la pena. Con la madurez de hoy, hay que aceptar que hicimos muchas cosas mal, pero, al mismo tiempo, es imposible dejar de reconocer que también hicimos muchas cosas bien […]. El comunismo es parte de la tradición de la civilización moderna, que se remonta a la Ilustración, la Revolución francesa y la norteamericana. No puedo arrepentirme de formar parte de ella[2].

Geoff Eley, quien declara su admiración por la larga tradición de historiadores ingleses de inspiración marxista[3], y muy especialmente por Hobsbawm, ha escrito un importante libro que, en cierto modo, quiere mostrar la veracidad histórica de las opiniones anteriores[4]. Más exactamente, y en las propias palabras del autor, *Un mundo que ganar* es el relato histórico de cómo:

> Los socialistas han sido fundamentalmente los autores de todo lo que apreciamos en la democracia, desde la búsqueda del sufragio democrático, la consecución de las libertades civiles y

> la aprobación de las primeras constituciones democráticas hasta los ideales más controvertidos de la justicia social, las definiciones ampliadas de la ciudadanía y el Estado del bienestar.

La democracia, según Eley, nada debería a la burguesía, el individualismo, el liberalismo o el mercado:

> Que quede claro: la democracia no se da ni se concede. Requiere conflicto, a saber, desafíos valerosos a la autoridad, riesgos y temerarios actos ejemplares, testimonio ético, enfrentamientos violentos y crisis generales en las que se desmorone el orden sociopolítico dado. En Europa, la democracia no fue el resultado de la evolución natural ni de la prosperidad económica. Desde luego, no apareció como consecuencia inevitable del individualismo o del mercado. Avanzó porque masas de personas se organizaron colectivamente para exigirla.

El libro, además de una investigación histórica de largo aliento, es un diagnóstico sobre la crisis de la izquierda. Sobre la crisis y, en unas páginas (las finales) donde el optimismo de la voluntad acaso vence al realismo de la inteligencia, sobre la posibilidad de su renovación de la mano de los nuevos movimientos sociales. Las diversas aristas invitan a un abordaje por varios frentes, no solo el historiográfico. Pero antes, bueno será precisar las coordenadas de la investigación de Eley, que constituyen otras tantas particularidades de *Un mundo que ganar*.

EL ESCENARIO Y LAS CIRCUNSTANCIAS

Aunque la investigación llega hasta el presente, la atención prioritaria de Eley se concentra en un periodo que es en sí mismo un diagnóstico: «La conversión de la tradición socialista en agente principal del avance de la democracia fue fruto de una época determinada, 1860-1960, que ya ha pasado». La fecha de partida vendría marcada por la consolidación de los Estados nación como ámbitos unificados de intervención política, donde los partidos de izquierda encontraron un marco para dar cuajo político a sus proyectos. La fecha de llegada se caracterizaría por circunstancias sociales que minaron el cimiento social clásico de la izquierda, por la desaparición de «la infraestructura distintiva de las economías urbanas, el gobierno municipal y las comunidades residenciales obreras producidas por la industrialización» y por una pérdida de pulsión ideológica, que tiene su remate agónico en los años ochenta y que se mostró, por una parte, en la desaparición de los partidos comunistas, «el ala más combativa del movimiento obrero», y, por otra, en un vaciado programático de los partidos socialistas, «profundamente desradicalizados», apartados definitivamente «de la cultura política y la

historia social que los habrían sostenido durante un siglo de lucha». En esas condiciones, «el espacio para imaginar alternativas disminuyó hasta quedar reducido prácticamente a la nada». El Estado del bienestar, el keynesianismo y el sindicalismo habrían sido los últimos estertores del cadáver de la izquierda de siempre.

El mérito de la conquista de la democracia, si bien es de toda la izquierda, debe ser repartido. Y ahí radica otra tesis, o mejor otro punto de vista que, dentro del género «historias del socialismo[5]», dota al ensayo de Eley de originalidad: según el autor, la conquista de la democracia debe tanto a los partidos políticos y a los sindicatos como a lo que, retrospectivamente, podríamos llamar «nuevos movimientos sociales». Buena parte de *Un mundo que ganar* está dedicado a mostrar que el combate democrático debe muchas victorias a los movimientos feministas, a las diversas formas de consejismo extraparlamentario y, más recientemente, a verdes y defensores de minorías culturales. Cuando Eley habla de izquierda, también está pensando en esas tradiciones políticas.

No es esa la única ampliación de foco de *Un mundo que ganar*. Hay otras dos. La primera también es de concepto: la democracia en la que piensa Eley es algo más que un sistema de selección de las elites políticas; el autor se refiere, por supuesto, a las democracias representativas y a los diseños constitucionales en los que aquellas se sustentan, incluidos los derechos políticos que les son consustanciales, pero abarca también las propuestas más radicales, participativas, y diversas iniciativas políticas de raíz igualitaria que han tenido imprecisas cristalizaciones institucionales en los denominados «derechos sociales». En esto, como en otras cosas, Eley no abusa de la precisión analítica. Bien es verdad que el problema no es infrecuente en historia política, acaso porque los investigadores manejan analíticamente el mismo léxico que los protagonistas de la historia que les ocupa, y para estos las palabras no se rigen por las reglas de la pulcritud académica: «democracia», «libertad» o «igualdad» forman parte del combate político y operan como ideas movilizadoras. En esas condiciones, perseguir el caminar de las ideas políticas es trabajo complicado que no se zanja con campanudas trivialidades de metodólogo, aunque no está de más recordar que la ambigüedad de unos no tiene por qué trasladarse a los otros, o por lo menos no tiene la misma naturaleza que la de los otros, pues, para decirlo con la repetida broma de Einstein, el análisis químico de la sopa no tiene sabor a sopa.

La otra ampliación de foco es de ámbito geográfico. A diferencia de otras historias de la izquierda europea que, *de facto*, se limitan a Francia, Inglaterra y Centroeuropa, la de Eley abarca el este y el oeste, incluidos los países más pequeños. Y sucede que la elección del ámbito no carece de implicaciones con respecto a la arquitectura argumental del libro. Por un parte, complica el reconocimiento de características comunes en procesos que no solo tienen distintos ritmos, sino que muchas veces discurren por distintas veredas. Como uno de los objetivos de Eley es establecer una secuencia conceptual de la realización del ideal democrático en paralelo con la evolución de la izquierda, y para ello necesita reconocer algunas constantes que le permitan fijar los distintos hitos, su intento de abarcar realidades bien diferentes sin desatender ningún dato corre el riesgo de acabar en un aguado, prolijo y deslavazado inventario. Ya se sabe que quien mucho abarca poco aprieta. Ahora bien, no sucede así con Eley, quien también aquí apuesta por hipótesis fuertes. En esa inevitable transacción de la historia comparada entre perfilar las conjeturas dejando información fuera del cuadro y embutir todos los datos en una cartografía informe, el autor opta por la primera opción. Pero claro, en este caso el riesgo es otro, el de aplicar al conjunto de la historia un guion que vale fundamentalmente solo para unos pocos, en particular para el socialismo centroeuropeo. Y es cierto que, cuando Eley se ocupa de esas otras historias, el lector tiene a veces la impresión de encontrase con comparsas descompasadas. Aun así, pesan más los beneficios de la elección geográfica. Sencillamente, buena parte de la historia de la izquierda no se entiende si se ignora su honrado internacionalismo, sobre todo cuando transcurre en mitad de una Europa en la que imperios y fronteras se deshacen como azucarillos, y en la que las guerras entre países ponen dramáticamente a prueba la convicción de que los trabajadores no tienen patria.

Fijadas las coordenadas, vayamos a la historia de Eley, a su periodización, pero no sin advertir —por si no lo han dejado claro los párrafos anteriores— que el autor no escamotea su punto de vista, su cuerda política. No creo que se le pueda reprochar lo que, después de todo, es pulcritud weberiana: dejar claro de que pie se cojea. O al menos no se lo reprochará uno que peca de parecidas querencias. Esa circunstancia tiene su traducción en una prosa rotunda —infrecuente en trabajos académicos— y en apariciones del autor para realizar valoraciones políticas, lamentado, por ejemplo, lo que la izquierda podía haber hecho y no hizo. Por lo demás, no es esa la única presunción de Eley. Junto con el compromiso político, hay otro informativo: se supone en el lector no poco conocimiento de los escenarios sociales y

políticos. Y ni en una ni en otra presunción hace el autor muchas concesiones. De modo que el lector hará bien en proveerse de alguna lectura que le complete el paisaje histórico de fondo sobre el que discurre *Un mundo que ganar*[6]. Pero es cosa de ver ahora la secuencia de Eley.

EL NACIMIENTO DE LA IZQUIERDA

El primer periodo comienza en 1860 y se prolonga unos cincuenta años, hasta las vísperas de la Primera Guerra Mundial. La unificación de Alemania e Italia y, más en general, los procesos constituyentes iniciados en aquella década enmarcan un ámbito de intervención política, un ámbito de democracia parlamentaria. Los Estados nacionales se configuran como escenarios unificados de decisión política, en los que los socialistas buscan realizar sus objetivos mediante partidos poderosos y fuertemente organizados, asociados a movimientos sindicales de ámbito nacional. Su lucha es no solo contra las monarquías y las fuerzas reaccionarias, sino también contra unos liberales que:

> Se resistieron encarnizadamente a la ciudadanía democrática […] siempre despreciaron la capacidad cívica de las masas y alcanzaron un *crescendo* de miedo durante las revoluciones de 1848 y la primera oleada paneuropea de concesión al pueblo del derecho al voto, en 1867-1871. En el discurso liberal, la «democracia» es sinónimo del imperio de la chusma.

En la descripción de Eley, los socialistas, al conformar su identidad, marcan con trazo grueso su frontera no solo con los liberales, sino también con otras tradiciones políticas en su mismo lado de la barricada, que se nutren socialmente de diversos perdedores del naciente capitalismo. En primer lugar, con los que, desde la historia de las ideas, se podrían calificar como republicanos igualitarios, quienes «creían en una economía moral y en la comunidad de todos los productores», y cuyo programa, cuando alcanza perfil, toma en el plano económico la forma de «ideas radicales de intercambio y cooperación federados entre unidades autónomas de productores independientes», mientras que en el plano político asoma como una democracia directa ejercida en pequeñas comunidades, en las que la condición de ciudadanía está vinculada a una pequeña propiedad que, por una parte, mitiga las disparidades sociales que amenazan con quebrar el espinazo de las comunidades políticas y, por otra, asegura una independencia de juicio que resulta improbable cuando la propia suerte depende de otros, como sucede ejemplarmente con los trabajadores asalariados, en contraste, por

ejemplo, con artesanos y agricultores autónomos. En segundo lugar, el naciente socialismo también establece una línea de demarcación con los que, en la calificación de Marx, serán llamados socialistas utópicos. En su mirada sobre estos, los socialistas juzgan ingenua la aspiración de construir una suerte de contrasociedad, «de secesión dentro de la sociedad competitiva existente y egoístamente individual», por más que no dejan de contraer «una deuda general mucho más indefinida: los ideales de "asociación", "mutualismo" y "cooperación"; la crítica racionalista y humanística de la sociedad burguesa, y el convencimiento práctico de que los asuntos humanos podían ordenarse de manera diferente y mejor». De hecho, unos y otros compartían la misma disposición crítica con el liberalismo y con el armazón social en el que aquel se vertebraba y al que daba soporte ideológico. Unos y otros estaban convencidos de que «era cada vez más fácil establecer las conexiones causales entre la propiedad privada, las filosofías individualistas y un sistema de dominación de clase fundamentado en la economía».

En realidad, la «cultura del socialismo», en esta su primera etapa, supone el ahondamiento de esas herencias, hasta alcanzar formas esplendorosas en la primera década del siglo XX, sobre todo en Europa Central y Escandinavia, en lo que era «una forma distintiva de vida socialdemócrata: asociaciones de lectura y de bibliotecas, clubes proletarios de teatro y conciertos, organizaciones especializadas en la preparación de festivales y celebraciones». Y ello sin desatender la existencia de una prensa diaria que llegaba a toda la clase obrera: en 1913, había en Alemania 94 periódicos de partido, con una circulación total de millón y medio de ejemplares. En tales ecosistemas, verdaderas escuelas de ciudadanía:

> Ciertos valores se repetían una y otra vez; por ejemplo, la autosuperación y la sobriedad, el compromiso con la educación y el respeto al propio cuerpo, las relaciones igualitarias entre hombres y mujeres, la herencia progresista de la cultura humanística, la dignidad del trabajo y una vida familiar ordenada.

En fin, lo más parecido en gran escala a la contrasociedad de los socialistas utópicos.

Pero también se daban innegables discontinuidades que dotaban de personalidad propia al naciente socialismo. Primero, el protagonismo de la clase obrera, que constituía vocacionalmente el núcleo de vertebración del proyecto socialista. Segundo, la invención del moderno partido político, un «nuevo modelo de organización permanente que hace campañas, [y que tiene] por objeto presentarse a las elecciones estableciendo una presencia continua en las vidas de sus seguidores, unidos entre sí por medio de complejas

maquinarias de identificación». Tercero, una disposición «por encima de todo internacionalista», que se deja ver de forma organizada en la Internacional y de forma privada en la vida de los militantes —al menos de los destacados, los Kautsky, Luxemburgo, Rakovski o Pannekoek—, quienes, para decirlo con el poema de Brecht, cambiaban de país como de zapatos. Esos eran los cambios y la novedad. Intentaré argumentar más abajo que no todas esas músicas eran fáciles de armonizar, y que buena parte de los problemas que Eley atribuye a la tibieza y la falta de voluntad radical de los líderes socialistas quizá se entienda mejor desde esa circunstancia.

La consolidación

El segundo periodo se inicia en 1918, y está tratado con particular esmero por Eley, sobre todo en el ámbito centroeuropeo, el que mejor se ajusta al guion del autor y en el que este es un reconocido especialista. Dicho periodo estaría marcado por el acceso de la izquierda a posiciones de poder, con el consiguiente avance en la materialización del ideal democrático, cristalizado sobre todo en el derecho al voto. Originariamente, la socialdemocracia aparece dividida entre quienes, como Karl Kautsky, están comprometidos (al menos en sus declaraciones) con «la destrucción del capitalismo» y se resisten a «cualquier cooperación con los partidos burgueses», pues confían en la ineluctable crisis del capitalismo, en una suerte de leyes de la historia en la dirección del socialismo, y otros más realistas, como Bernstein, quienes no ignoran que «los campesinos no se hunden, la clase media no desaparece, las crisis no se hacen cada vez mayores y ni la miseria ni la servidumbre aumentan», y, por consiguiente, concluyen que, puesto que no cabe sentarse y esperar, los socialistas deben «reclutar partidarios no proletarios y cooperar con los liberales y otros progresistas no socialistas». Con todo, la división no superará la prueba de la vecindad del poder, y por más que durante bastante tiempo parezca que la pirotecnia verbal de los primeros se impone, al final las líneas de acción de los socialdemócratas terminarán rigiéndose según la pauta de quienes no ignoran los datos, según los más moderados.

Para Eley, la verdadera diferencia se da entre la socialdemocracia que llega a ocupar parcelas de gobierno —en particular el Partido Socialdemócrata de Alemania (SPD)— y una nueva familia socialista que alentará formas de participación democrática extraparlamentarias —consejistas, como se las dará en llamar—, y que no cree que la transición al

socialismo se pueda hacer sin una ruptura violenta con el capitalismo. La convivencia entre las dos izquierdas resulta más que incómoda. De hecho, el SPD, defendiendo los marcos constitucionales de la democracia —lo cual es un modo de defender lo que consideran una importante conquista suya—, no dudará en reprimir a una izquierda que se muestra justificadamente escéptica con respecto al compromiso de dicho SPD con la realización del socialismo, y con respecto a que el nacionalismo, que en esos días respira vientos de guerra, no acabe por barrer toda la retórica internacionalista.

Como otras veces, Eley no nos priva de su punto de vista:

> Durante el periodo, las cuestiones más complejas que se planteaban a la política de la izquierda se hallaban en algún lugar dentro de la polaridad entre los partidarios de la insurrección y los parlamentarios. Por un lado, los socialistas moderados resultaron tan prudentes en su conciliación de los viejos órdenes que la importancia de sus logros democráticos duró poco; por otro lado, los partidarios de la insurrección preocuparon tanto a los círculos gubernamentales que la represión resultante impidió toda concesión a largo plazo mediante la reforma.

En opinión del autor, en noviembre de 1918, al abdicar Guillermo II y proclamarse la República con un gobierno socialdemócrata presidido por Friedrich Ebert, el SPD era ya un partido de visión estratégica entumecida y enviciado de hábitos institucionales:

> La verdadera tragedia de 1918-1919 no fue que no se hiciera una revolución socialista. Los méritos abstractos de seguir tal rumbo pueden debatirse hasta la saciedad, pero solo habría podido triunfar por medio de una larga y sangrienta guerra civil, y para muchos socialistas esto representaba un precio demasiado alto. La verdadera tragedia fue el concepto excesivamente legalista, carente de imaginación y totalmente conservador que el SPD tenía de lo que podía ser un gobierno ordenado democráticamente. En 1918, el SPD tuvo una oportunidad sin precedentes de ampliar las fronteras de la democracia, tanto por medio del desmantelamiento de las bases del autoritarismo en el desacreditado antiguo régimen como del aprovechamiento de las nuevas energías populares liberadas por el movimiento de los consejos. Las oportunidades de un reformismo de mayor alcance se malgastaron. Debido a su propia forma de entender la democracia, el SPD no superó la prueba.

Después volveré sobre estos juicios, sobre estas estrategias explicativas que tienen algo de reproche moral.

El suceso clave del periodo, sin el que nada se entiende, es la Primera Guerra Mundial. El conflicto emplazó a una socialdemocracia que llevaba ya mucho tiempo mareando la perdiz internacionalista: «Los argumentos a favor de renunciar al internacionalismo revolucionario por una reforma democrática limitada a Alemania no eran nuevos, pero la guerra permitió que florecieran». Por un lado, tal guerra supuso cambios importantes en los escenarios de intervención de los socialistas:

Las relaciones entre el Estado y la economía y entre el Estado y la sociedad, en un país tras otro, experimentaron una reestructuración profunda a causa de las necesidades de la guerra, que empujó a los intereses organizados hasta una colusión corporativista con el Estado y ocasionó una expansión enorme de las exigencias de este a sus ciudadanos. Los dirigentes sindicales y los socialistas moderados se beneficiaron mucho de su labor de intermediarios de la aquiescencia popular en este proceso, que los puso por primera vez en la órbita del gobierno.

Eso del lado bueno, de la historia que avanzaba con viento favorable. Del otro, los retos no escamoteables y las decisiones que tomar. La guerra proporcionó una suerte de baremo con el que aquilatar la calidad de las convicciones socialistas, en especial su internacionalismo. En buena ley internacionalista, el pacifismo de la izquierda parecía obligado. La implicación práctica resultaba difícil de evitar y, además, a diferencia de otros asuntos, aquí no había lugar para ambigüedades o terceras vías. Se estaba a favor o en contra.

Y la zanja se abrió. La guerra decantó la ruptura familiar más importante de la historia del socialismo, la que arranca con la Revolución rusa. El éxito de Lenin se debió más a su talento táctico para capitalizar el malestar popular en contra de la prolongación de la guerra que a la existencia de un ideario perfilado. Incluso cuando se constituye la Tercera Internacional, «seguía sin estar claro […] qué era lo que definía al “comunismo”». Los bolcheviques, consecuentes con el ideal internacionalista, encabezaron la revuelta contra la guerra, y en el camino, apostando por formas de democracia directa, forzaron una polarización social acentuada por la misma guerra, con la esperanza cumplida de que tal polarización cayera del lado de la revolución social. Aunque andando el tiempo, con los fervores revolucionarios apagados y sin cristalización institucional, el germen democrático se abortará y el modelo soviético devendrá «el arma más grande que la derecha podía esperar en contra de la izquierda», lo cierto es que en toda Europa la Revolución rusa fue recibída como el inicio de un tiempo nuevo y, también, como un modelo ideal con el que pensar las propias posibilidades, sobre todo entre aquellos que, bien por ausencia de marcos constitucionales democráticos o bien por desconfianza hacia ellos, no esperaban que el modelo alemán, muy maltratado por la guerra, llevará al puerto de la revolución. Durante bastante tiempo, el patrón de los bolcheviques «dominó las percepciones de esos años revolucionarios en Europa». Las diversas revueltas (las revoluciones alemanas y austríacas en 1918-1919, los «soviets» húngaros de 1919, las ocupaciones de fábricas en Italia en 1920) se juzgarán comparándolas con

el modelo bolchevique, que significaba insurrección armada, liderazgo de un partido revolucionario disciplinado, extrema polarización social, derrumbamiento del centro liberal y un

violento enfrentamiento entre la izquierda y las fuerzas recalcitrantes del antiguo régimen.

Después, ya se sabe, vino lo que vino.

LA DECADENCIA

Los dos últimos capítulos de la historia de la izquierda según Eley se corresponden con el abandono final de la perspectiva transformadora y con la aparición de una «nueva política», la de los nuevos movimientos sociales. También aquí, en su primera parte, el guion de la izquierda es escrito desde fuera (por otros) y a gran escala: las alianzas entre las distintas potencias antes y después de la Segunda Guerra Mundial deciden programas y alianzas. Durante muchos años, la primera prioridad revolucionaria de los comunistas europeos es la defensa de la URSS, pues están convencidos de que el hundimiento de esta arrastraría al hundimiento de cualquier posibilidad revolucionaria en cualquier parte del mundo. En el camino, se ven ante «el trago amargo» del pacto nazi-soviético, que les desarma en su lucha antifascista en sus propios países, a pesar del intento «de hacer una distinción entre la defensa del pacto (las necesidades soviéticas de seguridad) y la política propia (continuar la línea antifascista)», intento quebrado al instante: «Transcurrió un mes antes de que Stalin hiciera restañar el látigo[7]». Un simple anticipo de lo que habría de venir en el área de dominación soviética:

> Los partidos comunistas de la Europa del Este fueron las verdaderas víctimas del estalinismo. Se calcula que, en conjunto, 2,5 millones de personas, lo que equivale a una cuarta parte de los afiliados, fueron expulsadas entre 194 8 y 195 2, y que tal vez un cuarto de millón fueron encarceladas.

De todos modos, según Eley, la responsabilidad del triunfo de fascismo también recayó en los socialistas que «habían abdicado de su responsabilidad hacía ya mucho tiempo», que nunca se mostraron muy dispuestos a la alianza con los comunistas, y cuya Internacional, «*de facto*, como organización colectiva, ya no existía». Eso antes de la guerra. Después, en mitad de una Europa en la que el Plan Marshall y la Guerra Fría, cada uno a su manera, dibujan escenarios económicos y políticos poco propicios a alianzas de izquierda, la socialdemocracia se va «despojando de forma creciente de la tradición del marxismo, cada vez más temerosa de la lucha de clases y cada vez más escéptica ante la transformación del capitalismo mediante la revolución». El Congreso del SPD de Godesberg, en 1959, es la fecha

emblemática en que lo que ya era una práctica adquiere condición de programa, sustentado en «tres pilares»: keynesianismo, corporativismo y Estado del bienestar.

Eley fecha en 1968, naturalmente, el inicio de una nueva izquierda en la que «el partido parlamentario vinculado a los sindicatos perdió su hegemonía sobre el proyecto democrático de la izquierda». Un cambio en las condiciones sociales y económicas que socava buena parte de los soportes electorales tradicionales (trabajadores estables y clases medias urbanas), junto con la pérdida de aliento radical, que se expresa en una reacción conservadora (de «gobierno»), «intolerante frente a la disidencia» y frente a cambios culturales que se sitúan (o que al menos lo pretenden) fuera «del sistema», dejan a la socialdemocracia sin argumentos y enfrentada a «las generaciones de 1968 y posteriores, cuyo sentido del futuro [es] muy diferente»:

> Política participativa y democracia directa; feminismo, diferencia de género y política de la sexualidad; asuntos relacionados con la paz y la ecología; racismo y política de inmigración; control comunitario y democracia a pequeña escala; música, contracultura y política del placer, concienciación y política de lo personal.

En tales «asuntos» y movimientos ve Eley el germen de una nueva izquierda. Pero, tan cerca de aquí mismo, e inequívocamente instalados en los diagnósticos, resulta casi inevitable la discrepancia. Basta con coger el hilo por el último cabo. Sin duda, el inventario anterior se corresponde con asuntos importantes frente a los que la izquierda tradicional anda desarmada. (Por cierto, casi todos requieren una solución que escapa al Estado-nación, el escenario político donde la izquierda se forjó y consumó sus conquistas democráticas). Pero resulta difícil seguir a Eley en su confianza respecto a cómo de los retos se llega a la nueva izquierda, al menos en la experiencia hasta ahora acumulada.

Por el momento, la traducción programática no parece haber pasado de amalgamas no muy atentas a problemas de compatibilidad y con poca disposición a la cautela de juicio. Hay muchos modos de estar en contra, cada uno por sus razones, pero muchos *noes* no equivalen a un *sí* La política requiere programas, proyectos; cuando estos se hacen con honestidad, no siempre se pueden atar todos los deseos, y fácilmente las distintas razones de las críticas empiezan a exhibir sus fricciones. La izquierda más clásica, sin duda, simplificó muchas veces al achacar todos los males al capitalismo, pero al menos había en ese diagnóstico una jerarquía conceptual que ayudaba a ordenar las prioridades, había vocación de sistema, no solo ocurrencias. Aunque a la nueva izquierda no le faltan los sustitutos funcionales del

«capitalismo», con mucha frecuencia no pasan de ser etiquetas vacías que entorpecen más que ayudan —la «globalización» no es el peor ejemplo—. En su disculpa, es de justicia reconocer, por un lado, su corta historia, apenas el instante de un pálpito comparada con la fatigada biografía de la izquierda cuyo ascenso y caída nos cuenta *Un mundo que ganar* y, por otro, que buena parte de los nuevos problemas, incluso los que son de una única dimensión, se producen en ámbitos planetarios y, en esa escala, no hay instituciones desde las que actuar ni, sobre todo, mercados políticos por los que competir. No hay, en suma, norte político hacia el que aproar. Lo malo es que, mientras las leyes de la termodinámica sigan operando, la solución de los problemas realmente importantes no tolera muchas demoras.

EL LIBERALISMO, EL DESORDEN Y LA DEMOCRACIA

No carece *Un mundo que ganar* de méritos y originalidades. Un primer mérito, casi una obligación cuando se hace historia, es el apoyo documental, sedimentado en casi doscientas páginas de notas y referencias[8]; otro, que sin tratarse de un libro de historia de las ideas socialistas, detecta a los pensadores importantes y, en pocos trazos, proporciona ajustadas descripciones de sus tesis. Sucede así con la crítica radicalmente democrática de Marx al blanquismo —a la «imaginería de barricadas, insurrección popular, líderes conspiratorios disciplinados, sacrificios heroicos y dictadura necesaria»—, con el marxismo «subjetivista» de los años veinte (Lukács, Korsch, Gramsci) y también con propuestas económicas que, pese a alcanzar un atendible grado de precisión, no pasaron de los papeles a la práctica debido al propio vértigo de esos mismos años (la democracia económica de Fritz Naphtali en Alemania, el Plan De Man en Bélgica). Entre las originalidades, están las mencionadas de elección de enfoque, en especial la sensibilidad hacia los «nuevos movimientos sociales», que le permite al autor seguir el rastro de las rebeliones que no siempre encontraron un cómodo cobijo en la izquierda tradicional, entre ellas muy destacadamente el movimiento feminista.

Y, por supuesto, está la tesis central: la conquista de la democracia ha sido, fundamentalmente, tarea de la izquierda. De forma más exacta y rotunda:

> Los avances más importantes y duraderos para la democracia solo se han conseguido por medio de la turbulencia y el desorden: como resultado de las movilizaciones más amplias y la acción colectiva organizada, con frecuencia en medio de violentos enfrentamientos públicos de creciente gravedad, normalmente acompañados por una crisis social generalizada y por el fracaso del orden

gubernamental, y en nombre de la resistencia justificada contra formas coactivas de injusticia, autoritarismo y opresión […]. Además de la búsqueda de la justicia, esas crisis entrañan mucha bajeza, violencia, crueldad y pérdida de vidas. Pero, a pesar de ello, abren un espacio esencial para la intensificación de la democracia.

Como el autor destaca en el prefacio escrito para la última edición, ese paso de más lo separa de otros historiadores «socialdemócratas contemporáneos[9]» que han ceñido sus trabajos a las estrategias parlamentarias y electorales. Eley reconoce que las perspectivas radicales pocas veces disponían de programas, y que andaban sobradas de maximalismo y utopía. Pero, en opinión del autor, sin ellas —sin su capacidad para desbordar la izquierda institucional cuando «las esperanzas y las exigencias de las bases se adelantaban mucho a lo que los líderes podían imaginar o apoyar»— nunca habrían tenido lugar las conquistas democráticas. Esa es seguramente la tesis política más fuerte de Eley, y merece que nos detengamos un instante en ella.

Las tesis de ese vuelo, tan elevado, no son fáciles de tasar empíricamente. Mejor dicho, nada es más fácil que encontrarles problemas. Estos pueden ser informativos, datos que se ignoran. Siempre hay «hechos» que contraponer. Los antropólogos incluso han acuñado una expresión, el bongobongoísmo, para referirse a ese proceder consistente en abortar cualquier intento de generalización que venga a decir: «Sí, bueno, pero existe una tribu, los bongo bongo, donde las cosas no son así». En el caso del ensayo de Eley, solventemente documentado, incluso el lector que no es historiador profesional tiene la tentación de echar mano de su propio bongo bongo, sobre todo cuando más se acerca a nuestro tiempo. Sin embargo, no creo que sea del todo correcto un proceder que, aplicado consecuentemente, condenaría el género entero de la historia comparada. Seguramente, un peaje excesivo. En este tipo de quehaceres, si el cuadro básico resulta plausible, si los datos fundamentales encajan sin rozamientos, podemos darnos por satisfechos.

También se pueden poner pegas a la interpretación, en el sentido de que hay datos que se ponderan mal o que se dispondrían en otro orden, de modo que apareciera un paisaje diferente[10]. Esto ya es de más difícil evaluación, sobre todo cuando se trata de historia política. En todo caso, no me parece que, en líneas generales, el cuadro de Eley esté muy desenfocado, que le falte talento para percibir las tendencias importantes. No es una mala estrategia, cuando resulta posible, comparar la composición con aquello que se conoce de cerca. Y si se repasan las pocas pinceladas que ofrece Eley del ascenso y caída del PSOE de Felipe González, el relato resulta bastante atinado. Lo

cierto es que algunas páginas de *Un mundo que ganar* revelan la presencia de ese singular talento, difícil de precisar en algoritmos, que bien podría llamarse «instinto de historiador», un talento que se muestra en la capacidad para identificar, entre toda la información, las circunstancias relevantes y, en una síntesis solvente, dar cuenta de su eficacia causal. Justo es advertir que, como confirma este trabajo, tal instinto no siempre va acompañado de la soltura de la prosa.

Pero no es menester recurrir a tesis genialistas de la historiografía romántica para defender la interpretación de Eley. Hay razones más precisables para la defensa, empezando por la compatibilidad de dicha interpretación con la tesis, razonablemente asentada en filosofía política, sobre la difícil convivencia entre el liberalismo y la democracia. El liberalismo, comprometido fundamentalmente con el principio de libertad negativa, con la minimización de las interferencias en la vida de cada cual, busca la protección frente a las intromisiones públicas, mientras que la democracia, en sus versiones más participativas y directistas, parece reclamar que todos decidan sobre todo, que el conjunto de los ciudadanos participe en las decisiones sobre los asuntos colectivos, cuantos más mejor. Por eso el liberalismo busca atrincherar con derechos la libertad de los individuos, limitar las exigencias de participación con sistemas de delegación del poder en representantes, alejados del control de los gobernados, y, de paso, impedir que las decisiones de la mayoría, dependientes del interés desnudo, atenten contra los intereses de los menos; por eso, en fin, el liberalismo ve con malos ojos el ejercicio sin límite de la democracia. En suma, que la tesis central de Eley tiene argumentos de principio en su favor: la lucha por la democracia no estaba entre las prioridades de las tradiciones liberales; antes al contrario, la democracia se ha impuesto contra la voluntad de muchos liberales que veían en ella el camino a la dictadura de las mayorías y, en particular, a las intromisiones de los desfavorecidos.

Por supuesto, una cosa es la disputa de conceptos, y otra, la historia; una cosa es creer que hay tensiones conceptuales entre democracia y liberalismo, y otra, lo que verdaderamente pasó. Salvo fervores hegelianos, no hay por qué esperar que la historia camine en la dirección de la razón. La Revolución francesa se resolvió en las calles, no en un congreso internacional de científicos políticos que mostraran la superioridad normativa de la democracia sobre el absolutismo[11]. La izquierda, claro está, disponía de un ideario en el que la democracia se trababa sin chirriar con las aspiraciones igualitarias. Pero las ideas habrían quedado en agua de borrajas si no se hubieran

respaldado en segmentos sociales y en su movilización —en la fuerza, en breve—. Eley, siendo historiador, lo sabe bien, y precisamente una de sus tesis políticas fuertes ahonda en esa dirección, que deja poco margen a la convicción de que la historia se vence del lado de determinados proyectos únicamente porque estos se sustentan en las mejores razones:

> En los contextos más importantes de la innovación democrática del siglo XX […], los avances más decisivos fueron fruto de exceso, […] (de la) acción directa, la polarización, las técnicas coactivas y cierta lógica de enfrentamiento.

Para el autor, buena parte de la historia de los avances de la democracia hay que atribuirla a lo que, utilizando por libre una expresión de un constitucionalista norteamericano, se podría llamar «momentos constitucionales»: actos revolucionarios de la ciudadanía movilizada que se expresa, no sin ambigüedades, mediante acciones públicas y no pocos tanteos institucionales[12]. Y este reconocimiento de que las conquistas democráticas son resultado de acciones colectivas, de procesos revolucionarios que, por definición, no pueden ser anticipados ni planificados como quien levanta un puente, supone una invitación a reconsiderar la extendida descalificación de algunas propuestas radicales porque no disponen de planos detallados acerca del itinerario de la historia[13]. Después de todo, buena parte, acaso la mejor, de los cambios importantes en la emancipación de la humanidad, desde la abolición de la esclavitud hasta la extensión del derecho del voto —y, en especial, del voto femenino—, se podría entender y justificar mejor desde este punto de vista. No faltaron en cada caso quienes se echaron las manos a la cabeza ante las terribles consecuencias, incluidas las imprevisibles; pero, afortunadamente, dado que la historia no es ingeniería política sino pelea, las propuestas liberadoras no se paralizaron[14].

REPROCHES, CONTRAFÁCTICOS Y CIRCUNSTANCIAS

Quizá si Eley hubiera apurado las consecuencias de estas consideraciones sobre los límites de la ingeniería política[15], perfectamente compatibles con sus tesis, sería más caritativo en sus condenas de unos y otros por sus estrategias erradas. Porque lo cierto es que, como se dijo más arriba, el autor no deja pasar ocasión de reprocharles lo que pudieron hacer y no hicieron. El problema no es que Eley se comporte como un compañero de viaje, que nos transmita continuamente su sensibilidad política y que adopte un punto de

vista indiscutiblemente simpático con las propuestas radicales y extraparlamentarias —una mirada que, entre otras cosas, ayuda a iluminar no pocas de las sombras y las derrotas de la izquierda—. El problema es que, en el terreno explicativo, y ese es al final el objetivo, sirven de poco las estrategias que se apoyan en «si en lugar de haber hecho X, se hubiera hecho Y», es decir, en juicios contrafácticos que obviamente no hay modo de verificar. Entiéndase, el problema no es de esos juicios en cuanto tales. De un modo u otro, ese proceder está prácticamente implícito en cualquier intento de establecer explicaciones de cierto alcance[16]. Los contrafácticos controlados y con secuencias causales perseguibles son imprescindibles. Pero en muchos casos, cuando no existe tal posibilidad, parece que no ayudan a entender cómo fueron realmente las cosas. Sucede ejemplarmente en cierta historia económica, obsesionada con explicar los «fracasos» —por qué «las cosas no fueron del mejor modo»— apelando a «causas» como «la miopía de la burguesía» o «la falta de competencia». Por lo común, en tales casos se hace uso más o menos explícito de (una versión aligerada de) una teoría económica, ya de por sí profundamente irreal, acerca de la eficiencia del mercado —de un mercado virtual—. Y, mediante la comparación entre la realidad y ese mercado —el «mejor de los mundos posibles»—, se obtiene una suerte de resto que se presenta como «la explicación» de por qué las cosas fueron como fueron. La estrategia tiene incluso menos empaque en historia política, donde ni siquiera hay una teoría acerca del otro mundo posible. Por lo general, las «explicaciones» acaban por reposar en jeremiadas sobre la falta de decisión, de carácter, o, todavía peor, cuando vienen dictadas desde el sectarismo o el ajuste de cuentas, en sumarias acusaciones de traición.

No es ese el caso de Eley, un competente historiador, pero no es menos cierto que tales procedimientos resultan compatibles con los juicios y el tono moralizador del autor. Justo es reconocer que la materia propicia la tentación: en política, en los partidos, al final hay individuos que deciden, que se enfrentan a alternativas dispares y optan. Por ende, caben algunas cuentas acerca de su buen juicio. Eso es verdad, pero no creo que ahí se acabe la historia[17]. Porque, además de las decisiones, están los escenarios en los que se toman, y estos sí que son susceptibles de análisis, incluso con teoría social solvente. De hecho, partiendo de los mimbres proporcionados por *Un mundo que ganar*, no resulta difícil reconstruir algunas de las coordenadas que ayudan a entender lo que pasó, sin variar el diagnóstico pesimista, pero también sin necesidad de apelar a esa suerte de juicios políticos retrospectivos

que acaban por recordarnos a la vieja historiografía de genios y héroes. En particular, creo que se pueden reconocer cuatro dilemas o tensiones que, aunque no se formulan explícitamente, operan en la trastienda del proceso descrito por Eley. Todos están vinculados al proceso de consolidación de la izquierda e institucionalización de la democracia y, conjuntamente, podrían dar cuenta del progresivo entibiamiento de los ánimos revolucionarios, de las «traiciones», sin recalar en explicaciones de diván.

I. *El escenario de intervención y el dilema internacionalista*. El Estado-nación es el ámbito donde la izquierda conquista el sufragio y lo ejerce, donde se materializa la noción de ciudadanía y transcurre la lucha por el poder, donde se interviene electoralmente y se realizan las metas democráticas. Constituye una unidad de justicia y de decisión política: los ciudadanos toman decisiones que les afectan y mantienen entre sí unos vínculos privilegiados, unos derechos y obligaciones, que no atraviesan las fronteras. Pero esa misma circunstancia complica el mantenimiento de una parte central de la identidad de la izquierda: el internacionalismo. La cristalización más dramática de ese dilema es lo que el autor de *Un mundo que ganar* llama «la ruptura de la guerra», que se manifiesta en la «aparente universalidad del patriotismo en 1914». De hecho, Eley incluso llega a formular lo que es su motor básico cuando subraya que «el defensismo nacional se convirtió para el SPD en un camino que llevaba a los mismos ideales parlamentarios». Mientras el Estado-nación constituyera un ámbito unitario de decisión, de democracia y de justicia, de redistribución y reciprocidad, la realización de la democracia requería un peaje patriótico: no era posible ganar votos defendiendo los intereses de los trabajadores, en general, o de los vecinos, en particular, por más justificados que estuvieran. En esas condiciones, unos partidos cuya maquinaria política se había engrasado en los Estados nacionales tenían complicado adoptar decisiones que eran inevitables desde su compromiso internacionalista. Con los años, cuando los retos (en especial los de raíz ecológica) han alcanzado mayor magnitud, el dilema se ha agravado: los problemas planetarios, que no son los menos importantes, nunca rinden réditos políticos, electorales, en los ámbitos nacionales. No hay político que llegue al poder defendiendo un menor crecimiento del PIB en aras de la preservación de los equilibrios ecosistémicos del planeta. Cuando la nueva izquierda, que suele orientar su mirada a un solo asunto pero buscando la solución en ámbitos planetarios, destaca los «límites de las instituciones», no hace sino proporcionarnos la expresión política más reciente de este antiguo dilema; la expresión e incluso la solución, porque el diagnóstico es certero y

casi trivial. Sin embargo, mientras el marco político de intervención sean los Estados nacionales, también se hará evidente nuestra impotencia.

2. *La competencia electoral y el dilema socialdemócrata*[18]. La polémica entre Kautsky y Bernstein y, más todavía, su resolución resumen esta tensión. Una vez conquistada la democracia, sobre todo una vez que esta toma la forma de un mercado político —donde los representantes, para decirlo con Sieyès, son «una profesión especializada» que compite por los votos—, los partidos de izquierda se enfrentan a un dilema entre identidad y eficacia electoral. Pueden mantener un programa razonablemente consistente, orientado a defender los intereses de los trabajadores, con propuestas de transformación radical en la dirección del socialismo —atacando aquellos intereses que dificulten su realización—; pero, en escenarios donde los trabajadores no constituyen un segmento social fuertemente mayoritario y con intereses homogéneos, esa mercancía difícilmente obtendría votos suficientes para acceder al poder. O bien pueden buscar programas «integradores», vagos, que no molesten a nadie, que prometan todo a todo el mundo, y de ese modo, al ampliar el mercado de votos, acceder al poder, pero al precio de abandonar sus proyectos revolucionarios.

3. *El costo de la revolución y el dilema temporal*. En la medida que las conquistas sociales y democráticas se materializan, empieza a ser más discutible que, con la revolución, los trabajadores no tengan otra cosa que perder que sus cadenas; sobre todo los sindicados, aquellos que durante mucho tiempo han abastecido electoralmente a la socialdemocracia. La revolución suponía embarcarse en procesos altamente costosos e inciertos en aras de unos inseguros y vagos beneficios en un horizonte temporal indefinido. Además, teniendo en cuenta que los beneficios futuros, dada su naturaleza de bien público, en caso de llegar llegarán a todos por igual —tanto a los que han participado en su consecución como a los que no—, resulta explicable que aparezca la tentación de abstenerse personalmente de asumir los costos de la acción colectiva, de una revolución que siempre resulta dolorosa para los que la protagonizan[19]. Todas estas razones explicarían por qué, según las propias conquistas se iban consolidando, la moderación era la carta electoral triunfadora o, para ser más justos con los partidos socialistas, por qué las propuestas revolucionarias tenían pocas posibilidades de interesar a los trabajadores. Creo que buena parte de lo sucedido en el último periodo analizado por Eley, después de consolidarse los derechos sociales, se entiende mejor atendiendo a esta tensión entre el presente y el futuro.

4. *La dinámica de los partidos y el dilema de la eficacia*. La competencia política requiere partidos con una fuerte organización permanente, en condiciones de proporcionar respuestas rápidas, con una división del trabajo y altamente profesionalizados. La aparición de un cuerpo de dirigentes estables y conscientes de su propio poder, de una oligarquía con intereses propios, acaba por enturbiar la preocupación por mantener el norte de los ideales democráticos que dieron origen a la propia organización. Es la famosa ley de hierro de los partidos políticos, pensada por Robert Michels precisamente en 1910, desde su experiencia en el SPD. Según Michels, el partido no echaba otras cuentas que las relativas a las ventajas parlamentarias, se había olvidado de toda vocación transformadora y, más en particular, sufría una esquizofrenia en la que las declaraciones radicales no se ajustaban a una política real que le llevaba a oponerse al pacifismo y a la huelga general como medios de lucha frente a la guerra[20]. Como Michels no se cansó de repetir, ese proceso es resultado de la dinámica que el escenario democrático impone al propio funcionamiento de los partidos. Resulta completamente independiente de la buena o mala disposición de los políticos o de su particular psique, aun cuando, claro es, favorece a aquellos individuos mejor dotados para sobrevivir en ese ecosistema, a aquellos más apegados a la supervivencia política, menos proclives a cambios radicales[21]. La ciencia política contemporánea ha refinado estos resultados, y hasta dispone de una teoría sobre la «selección adversa» de los dirigentes, pero en lo esencial el mecanismo opera en los términos descritos y, para lo que aquí interesa, su consecuencia, por la vía de la selección de las elites partidistas, es el dilema entre el funcionamiento eficaz del partido en el mercado político y el mantenimiento de una identidad política comprometida con propuestas radicales.

Las tensiones anteriores no resultan incompatibles con la historia que Eley nos cuenta. Pero es cierto que el autor ni siquiera intenta buscar explicaciones de esta naturaleza. Hay en su obra una cierta resistencia a echar mano de la teoría social que no sé si es la mejor disposición, sobre todo cuando se están estudiando procesos históricos de este alcance. Entre otras razones, porque generalmente esa disposición acaba por recalar en una suerte de teorización a bote pronto que no resiste el análisis. Desde Braudel, por lo menos, sabemos que la teoría social es de mucha ayuda para entender la *longue durée*[22]. Sería injusto reprochar a Eley que no atienda a los desarrollos sobre los subproductos sociales, sobre aquellas cosas que se consiguen mientras (y precisamente porque) se persiguen otras, a pesar de que en ese camino se

habría encontrado en la agradable compañía de la consejista Rosa Luxemburgo, una revolucionaria con tesis que le resultan muy queridas. Pero no lo sería tanto pedirle una mayor atención a la fecunda teoría sobre las revoluciones, que seguramente habría ayudado a mejorar la anatomía de gran parte de su explicación, de muchas de sus apelaciones a los fervores revolucionarios «del pueblo» o a la falta de espíritu de los dirigentes políticos[23].

Creo que la historia que nos cuenta Eley se podría vertebrar mejor, sin muchas modificaciones —ni siquiera de sensibilidad—, atendiendo a las coordenadas que dibujan las cuatro tensiones previas, las cuales, no se olvide, están relacionadas con la biografía de la izquierda y con la consolidación de la democracia. Aunque sin énfasis, los avales empíricos de dichas tensiones se hallan en *Un mundo que ganar*. Porque lo cierto es que sus diagnósticos, aunque toscos —y la tosquedad es vicio grave en las tareas de reflexión—, me parecen en lo esencial atinados. La propia lucha política, en una democracia de representantes cimentada en el Estado-nación, parecía abocar a los socialistas a la paradoja de que sus avances los alejaban de los objetivos. En su disculpa, quizá se puede invocar la propia «inconsciencia» de los protagonistas acerca de los procesos que desencadenaron y protagonizaron. Por lo demás, no estaban en la mejor disposición para percibir esa dinámica. Durante mucho tiempo, mientras creyeron que el capitalismo, en virtud de sus propias fuerzas endógenas, estaba condenado a desaparecer en dirección al socialismo, estos dilemas resultaron irrelevantes. Se trataba de esperar, en la mejor posición, a que el fruto maduro cayera. Pero cuando se empezó a ver que las cosas no eran de ese modo, y Bernstein lo vio bien pronto, resultó que la retórica de la revolución, la de Kautsky, confundía más que aclaraba y, a medio plazo, era insostenible. Al final, de un modo u otro, la socialdemocracia tuvo que «igualar con la vida el pensamiento», para decirlo con Fernández de Andrada. Desde el otro lado, precisamente allí donde la ausencia de conquistas democráticas no permitía la aparición de los dilemas, en Rusia, se podía constatar lo mismo: que no cabía sentarse y esperar. La Europa socialista se quebró durante no pocas décadas, disolviéndose en diversas versiones de la socialdemocracia hasta que, en el pesimista diagnóstico de Eley, terminó por desaparecer. La confianza del autor en la nueva izquierda, la que emerge de los movimientos de derechos civiles, el pacifismo, el feminismo o los activistas antiglobalización, ya no es una tesis historiográfica ni de momento asunto resoluble desde la empiria, ni siquiera

conjeturalmente, sino, para decirlo con la fórmula de Gramsci, optimismo de la voluntad, apenas embridada por la inteligencia.

2
LA IZQUIERDA POSMODERNA[1]

En un departamento de inglés de una universidad norteamericana se recibió la solicitud de ingreso de un joven. En su carta contaba que, después de dedicar varios meses a labores de asistencia social y de experimentar impotencia frente a la miseria, había sentido la necesidad de entender la injusticia social desde su raíz. Solución: estudiar Teoría Literaria. La historia condensa con eficacia dramática un estilo mental que atraviesa los campus universitarios y las redes neuronales de una parte importante de la intelectualidad de izquierdas norteamericana, y que se deja sintetizar con la facilidad propia de las simplicidades: la ideología dominante permea sin remedio nuestro lenguaje y, a su través, las herramientas con las que entender la sociedad; la única tarea lícita y genuinamente radical consiste en quebrar ese filtro, esto es, en dedicarse a estudiar interpretación literaria. El estudio de los científicos sociales y, más en general, la reflexión racional están viciados desde el principio. En la medida en que se expresan y ejercitan con instrumentos fatalmente contaminados, no hacen más que reproducir la dominación.

Desde ese diagnóstico, carece de sentido indagar las raíces sociales o económicas de las patologías o tratar de enmendarlas. No solo eso, también se está impedido para fundamentar las propias tesis que, después de todo, requieren de un lenguaje en el que expresarse. Un léxico («deseo», «discurso», «transgresión», «diferencia[2]»), que por jamás especificado sirve para cualquier propósito, satura esforzados trabajos que solo abandonan la vaciedad para incurrir en la falacia. Y, desde las trincheras indoloras de los departamentos universitarios de inglés, humanidades y literatura, una fauna de floridos nombres «posmodernistas», «deconstruccionistas» y «neomarxistas», (Gramsci, por «cultural», es objeto de especial culto), reproduce un eco

empobrecido de la pobre cultura parisina de los sesenta, entre el radicalismo verbal y dogmático de lingüistas y literatos y la ignorancia despreciativa hacia el trabajo analítico o empírico. Que las tesis defendidas sean radicales es poco importante cuando se hace con malas razones. Para ser más precisos: sin razones, pues, en su sentir, la razón misma forma parte del «sistema».

Una consecuencia inmediata de esa convicción es el tono dramatizador de las intervenciones políticas. Como no hay un esqueleto de tesis reconocible, como se desprecia la fundamentación de las opiniones, lo único que queda es un pensamiento urgentemente politicista que salva con mala retórica la falta de argumentos. Cuando no hay arquitectura de pensamiento identificable, la única manera de determinar la corrección de las tesis es preguntar a los «pensadores». El interés está en que «piensa Y sobre X», no en que «se sigue del (inexistente) pensamiento de Y respecto a X». Un caso paradigmático es el del filósofo francés Jacques Derrida, uno de los gurús de los nuevos radicales. Sus tesis, por imprecisas, sirven para cualquier cosa; el hombre se ve en un mar de opiniones (progresistas, eso sí) difíciles de mantener ordenadamente y, como no encuentra modo cabal de relacionarlas con sus especulaciones «teóricas», solo le restan las jeremiadas o los buenos propósitos[3]. Al final, es difícil escapar a la sensación de que estamos ante un buen chico, que se siente obligado a sazonar sus opiniones, más o menos razonables, con una insostenible cháchara perfectamente prescindible[4].

El resultado más perceptible de la irracionalidad de estas maneras es la ideología de la PC (*political correctness*), testimonio ejemplar de cómo el progresismo se puede llegar a fundamentar en el prejuicio[5]. El temor a la calificación de racista o sexista condiciona las conversaciones, los gestos y las conductas en los medios académicos y artísticos. En Harvard, un profesor fue acusado de racismo por incluir en un curso sobre el periodo colonial documentos proesclavistas escritos por los plantadores. Los rótulos, más que designar, deciden. La palabra *minorías* se ha convertido en un comodín que confunde en una misma causa a negros, mujeres, homosexuales y latinos, sin que se sepa muy bien por qué. Como toda caracterización excluyente —lo que es distinto de lo que existe—, sin referencia especificada, es imposible por infinita. Nadie se entretiene en buscar las causas, entre otras razones porque esa misma tarea se revela sospechosa de complicidad con no se sabe qué «sistema». De ese modo, algunos departamentos universitarios se han convertido en una especie de comisarios políticos que deciden los buenos modales sin más fundamento que el rito repetido y las maneras intimidatorias, como siempre ha correspondido a la administración de las buenas maneras. Al

final, el doctrinarismo que lo niega todo acaba por confundirlo todo y, con las prioridades negadas, la intolerancia se muda sin paradoja en un degradado relativismo que equipara las tiras cómicas a Nabokov o T. S. Eliot[6].

Si el desatino no pasara de la cultura académica, no habría novedad ni razones para la inquietud. El salpullido de las insensateces rebrota con la regularidad de las estaciones en unos gremios que viven para la «novedad», poco dispuestos psicológicamente para aceptar la aburrida cadencia de la investigación. Desafortunadamente, las implicaciones desbordan los campus y cuajan en los proyectos políticos de una generación formada en la contracultura de los sesenta y que hoy dispone de bastante poder. El mayor peligro de ese estilo mental y esa ideología es que pueden contribuir a quebrar la alianza social que nutrió el mejor progresismo norteamericano, una alianza que se había cobijado en la posibilidad de aunar la sensibilidad liberal con la cuestión social[7].

La ruptura con la tradición

No hay por qué suponer que pobres ideas tienen pobres consecuencias para la historia que cuenta. Por Franco, aquí sabemos de la peor manera que pocas ideas de escaso fuste pueden tener consecuencias importantes y terribles. El «progresismo posmoderno», con sus pobres conceptos y sus muchos ecos, no pasará desapercibído en la historia de las tradiciones de la izquierda norteamericana. Por lo pronto, ha supuesto una aguda ruptura con la mejor tradición liberal-progresista norteamericana, que desde los años treinta había aunado con fortuna la defensa de los derechos civiles y los derechos sociales, y lo había hecho con una saludable disposición racionalista y reformadora. Diversas circunstancias confluían en ello, empezando por la propia historia político-constitucional norteamericana, que convertía las discusiones políticas sobre derechos y libertades en problemas de hondo calado. Muchos filósofos se sentían obligados a terciar en disputas que, por la vía de la jurisprudencia asentada, decidían el modo de regular la vida social. El mismo sentido de la responsabilidad social que invitaba a aplicar los propios conocimientos al servicio de las tareas sociales anidó, con idéntica lucidez y pareja disposición, en aquellos economistas ilustrados y reformadores (los institucionalistas) que inspiraron el *New Deal*.

Por lo demás, desarrollo económico y sensibilidad social y liberal apuntaron durante mucho tiempo en la misma dirección. Keynes había

sancionado teóricamente lo que muchos expresaban desde la voluntad: los gastos sociales no eran una rémora para el crecimiento, sino, antes al contrario, su condición de posibilidad. El principio de la demanda efectiva nos venía a decir que la redistribución de la renta y la intervención del Estado eran la mejor manera de defender el crecimiento y los intereses de todos. No solo eso, el crecimiento también tenía implicaciones liberadoras. Los nuevos empleos apuntaron a unos trabajadores que siempre habían estado desatendidos: las mujeres. Estas, en sus nuevos trabajos, empezaron a percibir formas de socialización y de discriminación y a entrenar su sensibilidad frente a las desigualdades. Esas razones afincaban en el mismo lado de las fronteras sociales a la clase media y a los marginados, al tiempo que, en la batalla de las ideas, proporcionaban a los intelectuales radicales un modo de armonizar sin ortopedia la sensibilidad liberal con la vieja idea de justicia social.

Hoy, las cosas han cambiado radicalmente con la izquierda «posmoderna». Entre los intelectuales progresistas menos permeables a las tentaciones irracionalistas, no se pierde ocasión de manifestar inquietud y denunciar el truco. Uno de los gremios con mejor olfato social y más refinado nervio intelectual, el de los filósofos políticos, evoca con nostalgia aquellos tiempos en los que «marxistas y liberales se comprometían en genuinas iniciativas políticas», cuando los intelectuales atendían menos a las batallas de los planes de estudios y se ocupaban de las reformas económicas, «de ayudar a que los pobres resistiesen a los ricos[8]». Dicho gremio, por encima de las diferencias de detalle, evoca la perspectiva y evoca el procedimiento: el trabajo realizado desde las propias herramientas intelectuales.

Aquella alianza social y esta perspectiva político-intelectual no encuentran argumentos ni continuidad en la posmodernidad. No resulta sencillo entender cómo la izquierda, la de todas partes, también la de aquí, ha llegado a asumir sin dolor y aun sin consciencia la ruptura entre dos de sus mejores herencias, entre la cultura liberal-progresista y la «justicia social». Y no resulta imposible que, a no mucho tardar, se desemboque en un desquiciado enconamiento de unos contra otros, de la cultura de las libertades y de la cultura social. Seguramente, entre las razones no será la menor esa implacable lógica de la selección de elites que opera en todas las organizaciones políticas, y cuya consecuencia, para el presente asunto, ha sido que los que cada vez estaban menos abajo pierden el instinto para los problemas de «los de abajo», a la vez que se les afina la sensibilidad para percibir nuevos —y no menos reales— problemas.

La determinación de las circunstancias que han permitido el infeliz divorcio requiere del análisis sociológico e historiográfico y de la teoría de las organizaciones. Pero resulta menos trabajoso reconocer cómo están hoy las cosas y coincidir en que su estado encuentra, si no cimiento, al menos un fértil caldo de cultivo en esa cultura progresista amparada en el prejuicio, en la falta de razones.

EL RACISMO COMO EJEMPLO

Por lo que tiene de paradójico, el «racismo» es un cómodo escenario para ilustrar esa esquizofrenia producto del choque entre la «sensibilidad» sin razones y una vida que, como tantas veces, está en otra parte. Aquí coinciden la barbarie social, una mala conciencia (corrección política) que amarra la conciencia al tiempo que enturbia la percepción de los biempensantes «opresores» y, por último, la indiferencia de las víctimas hacia el conjunto de una historia que es la suya pero que no va con ellas.

Inexplicablemente, la sociedad norteamericana se manifiesta poco racista. Lo sucedido en Los Ángeles en 1992, a contrapelo de las interpretaciones más urgentes, mostró el sentido exacto de ese juicio. En un escenario racista, la secuencia de los acontecimientos hubiera sido diferente. Después de la violenta reacción de la comunidad negra ante una injusta sentencia, cabía prever una penalización global contra «los negros», que no se produjo. El racismo consiste en eso: en tomar al individuo como responsable de las acciones de un grupo con el que comparte algún rasgo étnico. Si algún racismo afloró en aquellos días de abril, hay que buscarlo en las acciones de los vecinos negros. Los blancos asesinados lo fueron por el simple hecho de serlo. No hubo reacciones semejantes contra la población negra. No, el racismo no se dejaba ver, aunque por cada cien mil negros 3109 estuviesen en prisión (en Sudáfrica eran 729). Los problemas son otros, y ese racismo que no llega resume buena parte de las patologías de una cultura castradora que desatiende los datos, acartona las formas y, terriblemente, puede confirmar el viejo adagio dialéctico de que la historia avanza siempre por su peor lado.

Entiéndase, solo una ceguera cínica pude ignorar la marginación de los negros, y solo una metafísica irracionalista como la posmoderna puede omitir su raíz social, para decirlo a la antigua. Con laconismo, los datos confirmaban en la década de 1990 lo ya sabido desde las vísceras por alguien que hubiese pasado algún tiempo en Estados Unidos: las condiciones de vida de la

población negra eran peores que las de los habitantes de muchos países del Tercer Mundo. A la espera de ver en qué quedaba la reforma sanitaria, un 20% de los negros carecían de seguro médico. Mientras que para buena parte de la clase media una enfermedad importante suponía «solo» la ruina, para los negros equivalía a una condena. Pero la marginación y la pobreza por sí solas pocas veces conducen a la revuelta, y en Norteamérica nunca. Porque los pobres no juegan: en los barrios ricos de Los Ángeles votaba en torno al 75%, mientras que en el sur del Bronx apenas llegaba al 25. Entender por dónde respiraba esa miseria sin esperanza no era sencillo, y tentaban las explicaciones de manual marxista de los sesenta: religión y represión. Las iglesias de mil sectas diferentes eran los únicos edificios cuidados de unos barrios negros que aparecían rodeados por los cordones sanitarios de patrullas policiales. Allí dentro, la violencia también ayudaba a aliviar los humores: el 95% de los asesinatos de negros eran cosa de negros; en el caso de los hombres, uno de cada cuatro entre los 20 y los 29 años estaba en prisión. El temor de los blancos al negro violento carecía de fundamento estadístico propio. Solo de vez en cuando la muerte se escapaba de sus reservas, y entonces la pobreza afloraba como brutalidad sin propósito. Pero no sin causa. Eso fue lo que estalló en aquella primavera en Los Ángeles, y no una particular sensibilidad por los derechos civiles.

Por supuesto, había líderes de la comunidad negra que se preocupaban por esos derechos. Pero a la población de los barrios miserables no le obsesionaban. Como saben bien las feministas de los países pobres, enfrentadas a mujeres que se complacen en su opresión, los derechos son una extraña mercancía: para comprarla hay que tenerla, para reclamarla hay que disponer de una sensibilidad que es resultado de su ejercicio. En el verano de 1991, cuando el candidato a la Corte Suprema Clarence Thomas fue acusado de acoso sexual, un informativo realizó entrevistas en distintos barrios de la ciudad de Chicago. Resultaba chocante el contraste entre la exquisita preocupación de mis vecinos, una población universitaria que difícilmente se vería sometida en su vida a discriminación sexual, y la indiferencia de los habitantes del gueto que, a buen seguro, eran objeto habitual de asedio.

La hipersensibilidad respecto a los derechos de las minorías era fundamentalmente cosa del *establishment* liberal. El que escribe estas líneas, mientras jugaba al fútbol en el campus de una universidad norteamericana, fue acusado de racista por un universitario negro —uno de los pocos que había en esa universidad de élite— por no pasarle el balón. Entretanto, esa misma universidad mantenía un cuerpo privado de policía que era el segundo

en número —si no el mayor— de todo el Estado de Illinois. Su misión era conocida por todos los que vivíamos allí: protegernos de los vecinos negros.

La paradoja desborda las anécdotas. La sensibilidad del sistema jurídico e institucional norteamericano respecto a derechos y libertades es de un refinamiento inimaginable. Cualquiera que sienta algún interés por la filosofía política no puede dejar de encontrar en la historia y en las polémicas institucionales de aquel país un magnífico laboratorio. Discusiones en torno a la libertad de expresión, la discriminación negativa, la pornografía en los campus, el uso de armas, los derechos de los enfermos de sida, el derecho a quemar la bandera y el derecho a ser compensado por la vida no realizada (divorcios) ocupan las horas de los seminarios y las páginas de las revistas especializadas.

Sin duda, había allí con frecuencia restos de las viejas maneras, del liberalismo de izquierdas, gentes entretenidas en desbrozar los micromecanismos sociales de la patología, en conjeturar las razones de los brutales datos y en diseñar ingenierías sociales, de mayor o menor envergadura, para erradicar el mal. Pero eso, en los campus, empezaba a sonar a antiguo cuando no a sospechoso, porque sus maneras racionalistas o analíticas «participaban del logos del sistema». Sobre todo, lo que hoy cobijan esos nichos ecológicos es la cultura de la posmodernidad y del «*PC speech*» (discurso políticamente correcto), una cultura más preocupada por las maneras que por la trastienda de la que son manifestación, suspicaz incluso ante la simple pregunta de por qué las cosas son como parecen. Al cabo, por escamoteo o por prohibición, resulta difícil enterarse de si, en verdad, la esposa del César es virtuosa o el rey anda encuerado.

Por supuesto, los procesos sociales siguen su curso sean atendidos o no, y la vida en la miseria no se relaja. El sexismo, las prácticas discriminatorias y el abuso sexual de los infantes son pan de cada día. Pero esa es la otra América. La que está fuera de juego y solo aparece periódicamente con la brutalidad de los casos o la fría indiferencia de los datos. No es esa la que «crea cultura», la que nos llega desde el *New York Times*, desde los medios culturales y de conformación de la opinión pública. Por entonces, en la más descuidada serie de televisión norteamericana no aparecía jamás un negro en las actividades en que uno se encontraba a los negros en Estados Unidos, ni una mujer en las labores o actitudes estadísticamente más comunes entre las mujeres norteamericanas o un homosexual realizando un delito. El negro era jefe de policía; la mujer, una periodista de éxito, y el homosexual, un bendito. La marginación quedaba al otro lado de la pantalla.

La lucha por los derechos civiles tenía entonces poco que ver con los espasmos de brutalidad de la población negra. Es más, el racismo no era infrecuente en dicha comunidad, sobre todo con respecto a recientes emigrantes como los «asiáticos», que en menos tiempo habían alcanzado mayores niveles de bienestar. Un racismo que, incluso, encontraba escasas resistencias en el discurso de líderes como Jesse Jackson, cuyos brotes antisemitas no facilitaban las relaciones con buena parte de la izquierda neoyorquina, una de las que más había contribuido alimentar la cultura de los derechos civiles. Pero pedirle a la población negra una sensibilidad en las reacciones y en las preocupaciones solo era una muestra de ignorancia o mala fe.

La frágil eficacia del prejuicio

Es cierto que la cultura posmoderna ha contaminado con rigideces progresistas a buena parte de las clases medias y con ello ha contenido sus tentaciones más reaccionarias. No es mala cosa, pero los asideros son frágiles. Defender con malas razones las buenas causas conlleva el riesgo de hundir las causas al reparar en la debilidad de las razones, sin atender a que pudieran encontrar fundamentos más sólidos.

Si un prejuicio es un tipo de creencia que no se corresponde con los hechos, en el caso norteamericano se producía entre determinadas gentes —que por lo demás rara vez habían atravesado un gueto— un curioso «prejuicio antirracista». Con la cobardía del ejemplo: aquel que sabe que uno de cada cuatro hombres negros entre los veinte y los treinta años ha estado en prisión, y se encuentra con cuatro jóvenes negros en una acera, tiene muchas razones para pensar que lleva todos los números en la lotería de los problemas; si no se cambia de acera es porque, «contra los hechos», cree que no debe hacerlo, aunque «no sepa muy bien por qué». En suma, tiene prejuicios.

La ideología de la corrección política tiene mucho que ver con ese evitar «los hechos». Una imprecisa sensación de culpabilidad genérica que no se sabe de dónde viene, pero que sabe que no debe preguntárselo, garantiza las buenas conductas. La duda es durante cuánto tiempo podrá el ancla de la mala conciencia amarrar a la clase media blanca. Con pesar, Alan Wolfe, uno de los más tempranos críticos liberales del reaganismo, argumentaba: teniendo en cuenta la alta tasa de nacimientos ilegítimos de la población negra, que buena parte de los costos sociales de esas familias rotas era pagada por los

blancos y la mayor tasa de criminalidad de la comunidad negra, «sería un verdadero acto de heroísmo por parte de los americanos no hacer juicios morales sobre la conducta de al menos algunos negros». Lo cierto es que hay algo de ese «heroísmo» en una clase media que hoy tiene que pelear cada día por mantener lo que para una generación anterior era un punto de partida asegurado.

Sin duda, desde cierta perspectiva es inevitable considerar que, después de todo, la cultura de la corrección política es una prolongación afortunada de la natural rigidez de las mil herencias protestantes que conformaron el fermento moral de Estados Unidos. Desgraciadamente, también tiene el mismo aliento: el prejuicio. De momento, el racismo previsible no se desata y a ello contribuye en buena medida la corrección política, esa innegociabilidad de algunos principios impuesta sin razones pero que empapa las formas culturales. Ahora bien, no hay que engañarse: eso no puede durar. Por la crisis y por la propia fragilidad de los asideros: las muchas herencias calvinistas y la proverbial cobardía de la clase media para la discrepancia, para hacer frente a cualquier valor «bien visto» socialmente. Con tan débiles cimientos, los buenos valores con malas razones no durarán mucho más que la generación que hoy crea «opinión», formada en la contracultura liberal de los campus de los sesenta, más vivencial que analítica, con sus magníficas intenciones y sus pobres argumentos. Las raíces de la patología son profundas, y el tratamiento, sintomático; las rogatorias y la conciencia culpable se resquebrajarán con la misma facilidad con la que se sustituyen las generaciones. Los liberales posmodernos serán sustituidos, pero cuando llegue el día que añoremos su disposición castradora, convendrá no olvidar su responsabilidad en lo que tenga que venir.

La influencia liberal ha oficiado como brida en la conciencia colectiva de una clase media siempre poco dispuesta a discrepar. Pero es ese un pobre asidero cuando la espiral del racismo permanece intacta y las cosas vienen mal dadas. Cuando el trabajo escasea y la educación es cara, se contempla como rival al negro que trabaja o accede a la universidad favorecido por la discriminación (legal) positiva; si no, si el negro no juega, queda la marginación y esta es autoconfirmatoria: el blanco que sabe que la criminalidad es más alta entre la población negra cambia de acera cuando se encuentra con un grupo de jóvenes negros; el negro lo ve y lo mira con rencor; en el próximo encuentro, los dos desconfiarán con razón.

Buena cosa fue que, con mejor disposición que sus equivalentes europeas, las élites norteamericanas no se mostraron dispuestas a negociar las pasiones

innobles (racistas) de sus votantes. Y es cierto: en su día ganó Clinton. Pero no había que engañarse. Las primarias ya habían mostrado que no era impensable un candidato republicano procedente del Ku Klux Klan, y si eso hubiera llegado a suceder acaso el futuro previsible habría empezado antes. No hay que olvidar que el detonador de los sucesos de Los Ángeles había sido la decisión de un jurado que no había visto indicios de culpabilidad en la conducta de los policías californianos. Mientras, los semanarios conservadores (*National Review*, *National Interest*) insistían una y otra vez en que la inmigración amenazaba la identidad del país, argumento absolutamente nuevo en la historia reciente de Estados Unidos[9].

No, la Norteamérica de Perot no acabó con Perot[10]. Con una población negra que no vota y que no deja de ser una minoría (12%), siempre aparecerán políticos dispuestos a proporcionar carnaza demagógica y soltar las amarras reaccionarias de la clase media[11], cuyo antirracismo arranca más del conformismo que del convencimiento. Acaso las cosas no gusten pero están así. Las patologías de la hipocresía son imprevisibles. No hay fanático más cerril que aquel que descubre la pobreza de las razones que le impedían sentir lo que quería sentir. Encontrar que las perversiones contenidas son el camino de la salvación es el principio de la barbarie, y cuando la víscera reaccionaria deja de doler y se instala en la buena conciencia, lo peor empieza a suceder.

3

ÉTICA E IDEOLOGÍA SOCIALISTA (EN MARX)[1]

En el socialismo se pueden reconocer (o al menos reconstruir) los materiales imprescindibles de la política racional analizados en la introducción: las instituciones y los valores. Las propuestas institucionales han ido variando con el tiempo, y forman parte del paisaje de nuestras instituciones como conquistas irreversibles de la izquierda, entre ellas casi todas las que reclamaba la Liga de los Comunistas en los días del *Manifiesto*: sufragio universal, impuestos progresivos, escolarización gratuita, bancos centrales, salarios para los parlamentarios y repúblicas únicas e indivisibles. Otras, más recientes, se verán en próximos capítulos. En este nos ocuparemos de sistematizar los principios sobre los que los clásicos fundamentaban su ideario; principios que, no debe olvidarse, resultan imprescindibles en el territorio de la política, para diagnosticar, tasar el mundo y guiar las acciones. La tarea, en contra de lo que cabría presumir, resulta bastante complicada.

Y es que los socialistas, a pesar de no poder prescindir de los valores, pocas veces se ocuparon de precisarlos. No precisaron los valores ni la relación entre ellos. Se podría entender, pues no se trataba de académicos. Estaban en mitad del ruido y la furia de la historia, de las luchas sociales por derechos elementales. Pero en ese *descuido* había algo más, muy significativo, que afectaba a la perspectiva general y que, por ejemplo, se deja ver en el extendido desprecio a lo que ellos entendían como «moralismo abstracto»; un desprecio que, ciertamente, parecía incompatible con la condena de las injusticias, inseparable de puntos de vista valorativos. En este capítulo, después de exponer brevemente la anatomía conceptual del ideal socialista, con especial atención a sus compromisos normativos, se abordarán las complejas relaciones de la tradición socialista con las reflexiones morales,

y se tratará de explicar esa singular convivencia de los compromisos normativos con la descalificación de la moral, con el desprecio a un tipo de reflexiones que, sin embargo, resultan imprescindibles. La siguiente exposición, que se apoya en reflexiones previas, será de corte analítico: se examinarán la anatomía de los argumentos y los conceptos fundamentales. Aunque casi todos los pasos se podrían avalar con textos clásicos, y así lo han hecho otros, el desarrollo será en este sentido dogmático, sin documentación filológica. Si acaso, se mencionarán algunas obras donde aparecen los puntos de vista reconstruidos.

LA IDENTIDAD SOCIALISTA

La continuidad del socialismo con los ideales de la Revolución francesa está fuera de toda discusión. Como ha mostrado la historiografía (Rubel, Furet, Bruhat, Mazauric) y confirman los textos de los diversos herederos de Marx (Kautsky, Lenin, Gramsci, Jaurès), el léxico político de los socialistas será fundamentalmente el léxico de la Revolución francesa. Basta con ver cómo el sustantivo «ciudadano» precedía al nombre en los tratos personales, incluso a la hora de abroncarse, como cuando la Liga Comunista apremiaba con un ultimátum a Marx para que rematara de una maldita vez su famoso panfleto:

> El Comité Central encarga a su comité regional de Bruselas que se comunique con el ciudadano Marx y le diga que si el Manifiesto del Partido Comunista, a cuya elaboración él se comprometió en el reciente congreso, no llega a Londres antes del 1 de febrero del año en curso, se tomarán otras medidas en su contra. En el caso de que el ciudadano Marx no cumpla su tarea, el Comité Central le exigirá que devuelva inmediatamente los documentos puestos a su disposición.

La extensión del ideal de ciudadanía es el armazón último que sostendrá las sucesivas luchas de los socialistas por el sufragio universal, los derechos civiles o los derechos sociales. Con todo, había algo más que la famosa tríada «igualdad, libertad y fraternidad» (en realidad había un cuarto componente: la unidad indivisible de la patria). El socialismo, al menos el que procede de Marx, buscará la materialización de un ideal que imprecisamente se podría calificar como humanista y, con más rigor, como un ahondamiento en una idea clásica de la buena vida, concebida como el ejercicio de la actividad acorde con las excelencias humanas. Este ideal tomará la forma del principio de autorrealización, entendido como la libre y plena actualización (desarrollo y ejercicio) y externalización (pública) de capacidades y talentos[2]. A la tesis, normativa, añadían los socialistas otra de naturaleza empírica, según la cual el

capitalismo impide la realización de dicho objetivo. No descartaban que algunos privilegiados pudieran consumar esa aspiración, pero siempre a condición de que la posibilidad estuviera negada a otros.

Gerald Cohen describió hace ya algún tiempo esta idea recurriendo a una poderosa imagen relacionada con la libertad: hay ocho individuos en una habitación en la que, cuando tres de ellos salen, inmediatamente se cierra la puerta para los demás. Cada uno de ellos es libre, pero siempre a condición de que esa misma libertad les esté negada a los demás[3]. En este sentido, la realización sería un bien posicional: como sucede con el disfrute de una playa solitaria, mi satisfacción depende no solo de que yo pueda conseguir mi objetivo, sino también de que los demás no puedan hacerlo[4].

Ese diagnóstico se apoyaba en dos ideas. Según la primera, los seres humanos ejercen sus capacidades a través de sus actos, y las relaciones y circunstancias condicionan la autorrealización. Resulta fundamental la razonable igualdad en las condiciones de vida, porque los individuos solo podrán realizar sus proyectos si disponen de suficientes recursos, y porque solo si la distribución no es desigual existen las condiciones para un mutuo reconocimiento, sin el cual no hay pública externalización de las capacidades. Según la segunda idea, la realización de tales potencialidades humanas resulta incompatible con un modo de producción en el que los trabajadores intercambian su trabajo (para otros) por un salario, y en el que un sistema de coordinación de las decisiones a través de precios en un escenario de competencia, el mercado, se combina con un sistema de propiedad privada de (desigual acceso a) los medios de producción —esto es, un sistema que otorga a los distintos individuos que participan en la producción diferentes derechos y poderes sobre el uso de los medios de producción y sobre los resultados de su uso—. Los socialistas clásicos concluían que acabar con el capitalismo era una condición necesaria para la realización de sus ideales: los individuos, en un sistema capitalista, no podían ser dueños de sus vidas, elegir y obtener sus metas. Y de esa conclusión se seguía como corolario práctico una doble tarea: perfilar un proyecto social que asegurase los ideales y precisar si dicho proyecto, además de realizable, resultaba accesible desde el capitalismo, esto es, si formaba parte de las trayectorias históricas posibles.

En el trasfondo de la descalificación del capitalismo por su incompatibilidad con la autorrealización, están presentes (casi siempre de forma implícita) ciertas tesis sobre la naturaleza humana. Algunas se refieren a las capacidades de los seres humanos; la autorrealización se vería frustrada por la alienación característica de la sociedad capitalista[5]. La crítica al

capitalismo se apoya no solo en la presunción antropológica (sobre las potencialidades humanas) y en el imprescindible juicio normativo (es bueno desarrollar tales potencialidades), sino también en un diagnóstico sobre la naturaleza del capitalismo como contrario a la autorrealización. Y esto porque, en virtud de las relaciones de propiedad, los trabajadores están sometidos a la autoridad de los empresarios y, además, no controlan su propio quehacer. No gestionan ni su vida ni *sus* productos; por tanto, cuanto no tienen autonomía, cuando son guiados «externamente», no es posible la autorrealización. Pero hay más. La sociedad capitalista aparece como dotada de una especie de *naturalidad* ajena a la voluntad de las personas. Las relaciones reales —de explotación, dominación y alienación— resultan distorsionadas, opacas para sus protagonistas: los intercambios parecen darse entre equivalentes (trabajo por salario); las mercancías y el capital parecen valiosos de forma inherente (y no como producto del trabajo humano). Todo eso desaparecería en la buena sociedad. Las personas serían dueñas de los medios de producción y, por tanto, de sus vidas. En el comunismo desaparecerían las distorsiones, y las relaciones sociales serían transparentes. La inmediata comprensión de los procesos, junto con la buena disposición de las personas, facilitaría la organización de la vida colectiva, el autogobierno. Finalmente, el argumentario se abrochaba con una tesis central: en la sociedad comunista reinaría la abundancia, el crecimiento ilimitado del potencial productivo que el capitalismo frena; y, gracias a la abundancia, dado que cualquier tipo de deseo podría satisfacerse, no tendría sentido frenar las exigencias de autorrealización, por más disparatadas que nos pudiesen parecer. Esta será la pieza fundamental del guion socialista. La que, al resultar insostenible, obliga a revisarlo.

Al margen de estas apreciaciones, poco más encontramos en la reflexión de los socialistas sobre la naturaleza humana[6]. Se trata de una despreocupación que, aunque no es ajena a un ingenuo rousseaunianismo (reconocible en algunas idealizaciones de la clase obrera), encontraría su explicación última en la confianza en el potencial emancipador del socialismo, que diluiría todos los ruidos de la vida. Con el fin del capitalismo se disolverían los conflictos, por la abundancia, porque todos tendrían lo que quisieran, por la propia «transparencia» de la buena sociedad o porque, con el fin de la propiedad privada y la consiguiente extinción de las clases («ya no se trabajaría para los explotadores»), emergería una natural disposición cooperativa que el capitalismo había pervertido.

Las ingenuidades resultan obvias. No hay sociedades transparentes, sin efectos o procesos imprevistos; la abundancia está lejos de cualquier horizonte previsible, y, no menos importante, existen líneas de fractura (culturales, sexuales) que, aunque condicionadas por las clases sociales, no son reducibles a diferencias de clase. Por otra parte, la naturaleza humana es mucho más compleja que la simplificada e idealizada visión de los socialistas clásicos: no es seguro que en la sociedad de los iguales todos estén dispuestos a cooperar o a comportarse según el principio de «a cada cual según sus necesidades, de cada cual según sus capacidades»; al revés, muy bien podría suceder que, una vez institucionalizado ese principio distributivo, los individuos exageren sus necesidades, oculten (a la baja) sus capacidades y adopten comportamientos de *free rider*: que trabaje Rita, se trata de aprovecharse del trabajo ajeno y evitar los costes de participar. De hecho, eso fue lo que sucedió con las economías socialistas, y una de las explicaciones de su colapso. Y para cohonestar la aspiración igualitaria con las otras disposiciones, poco generosas, se diseñaron complicados sistemas de incentivos[7].

La presentación anterior otorga cierta prioridad a la autorrealización. Los otros principios defendidos por los socialistas, aunque valiosos por sí mismos, encuentran una justificación última —o adicional— por su contribución a la autorrealización (de todos), esto es, a la actualización de las potencialidades creativas del ser humano o, de forma menos clásica, al ejercicio de las capacidades en objetivos elegidos autónomamente. En este sentido, el socialismo también estaría comprometido con los ideales de: *a)* igualdad radical, sustentada en la convicción de que no están justificadas las desigualdades independientes de las elecciones responsables, como es el caso de las derivadas de diferencias biológicas (color de la piel, sexo, talentos naturales) o sociales (el lugar o la clase social de nacimiento); interpretada laxamente, puede llevar a defender distribuciones acordes con principios del tipo «los seres humanos han de disfrutar de igual libertad real para escoger las vidas desean vivir»; *b)* fraternidad o comunidad, recogidas en el principio de comportamiento «te doy porque necesitas (no porque pueda obtener un beneficio a cambio)» y que avalaría distribuir según el criterio «a cada cual según sus necesidades, de cada cual según sus capacidades»; *c)* autogobierno o libertad positiva, entendidos como capacidad real para decidir las leyes que rigen la propia vida o, de modo más modesto, como ausencia de dominación, de subordinación a la voluntad (arbitraria) ajena. No es descartable que aparezcan problemas de compatibilidad entre algunos de estos principios,

pero todos ellos, en distinto grado, han encontrado eco entre los socialistas. A veces, se ha sostenido que su materialización institucional no podía ser simultánea, sino sucesiva. Por ejemplo, el principio distributivo asociado a la fraternidad llegaría, en el mejor de los casos, al final del camino.

Más abajo se volverá con algo más de detalle sobre estos principios. Por ahora, basta con mostrar su imbricación y su jerarquía. Para los socialistas, tales valores resultan interesantes por sí mismos, pero además encuentran una justificación adicional porque contribuyen a la autorrealización, a crear las condiciones para una sociedad donde los seres humanos, sin exclusión, podrían desarrollar libremente sus capacidades: la igualdad permite disponer de los recursos (sin un piano no puedo tocar) y permite el mutuo reconocimiento, necesario para una autorrealización que exige la valoración de los otros (la autorrealización no solo es realizar, sino realizar exitosamente); la fraternidad es lo opuesto al trato instrumental propio de un intercambio que convierte a personas y bienes en mercancías; en cuanto a la libertad, la elección autónoma de las metas y los empeños es condición (necesaria aunque no suficiente) para la autorrealización.

Es más, cuando comenzó a admitirse que, sin abundancia, la autorrealización no sería cosa de coser y cantar, los otros principios ocuparon el centro del discurso como fuente de inspiración de las propuestas. Como la autorrealización no era posible, al menos mientras reclamara la satisfacción de cualquier aspiración, mejor centrarse en la igualdad o la libertad. El reacomodo de los principios (su prioridad y su urgencia) no será el único reajuste que seguirá al abandono del horizonte de la abundancia. También se impondrá un mayor realismo antropológico. En la abundancia, cuando no hay conflictos distributivos ni intereses contrapuestos, poco importa cómo sean las personas, si generosas o mezquinas. Pero, a falta de capacidades productivas infinitas, resulta inaplazable preguntarnos qué podemos esperar de los humanos.

Muchos socialistas concluirán que el único socialismo posible será un *second best*, un socialismo obligado a revisar la formulación o la institucionalización de algunos de sus ideales. De hecho, no faltarán quienes, con un deprimente realismo —el cual, además del reconocimiento de que los recursos son limitados, incluye grandes dosis de pesimismo antropológico—, subordinen todos los principios a una igualdad radical que, en condiciones de escasez, resultaría particularmente justificada. Para esta perspectiva, una parte importante del núcleo normativo socialista, sobre todo aquel que tiene que ver con el autogobierno, quedaría *congelado*. Estaría claro, por ejemplo, que no

hay modo de que todos los ciudadanos puedan autorrealizarse, al menos mientras la autorrealización reclame la satisfacción de cualquier deseo, sin que importen sus costes o su naturaleza moral. La naturaleza y la gravedad de los problemas asociados a la escasez impondrían intromisiones políticas autoritarias o penalizaciones de comportamientos. La única sociedad decente distaría de ser jauja. Otros, también realistas, aceptarán resignadamente el capitalismo como un escenario insuperable al que, en todo caso, habría que vigilar en sus patologías más agudas. Unos y otros adoptarán versiones menos exigentes de los clásicos ideales o, incluso, optarán por el completo abandono de alguno de ellos.

PARADOJAS DE LA REVOLUCIÓN

La anterior descripción de los ideales socialistas es, obviamente, una reconstrucción racional, por utilizar una fórmula propia de la clásica filosofía de la ciencia. En ningún texto clásico se encontrarán exposiciones ordenadas. Como se dijo, la relación de la tradición socialista con la reflexión ética resulta complicada cuando no tortuosa. O contradictoria. Ya se mencionó en la introducción la paradoja (*de la acción*), involuntariamente capturada por Popper en la dedicatoria de *La miseria del historicismo*: un pensamiento revolucionario, comprometido por tanto con la acción política, que a la vez acepta —o parece aceptar— la existencia de leyes de la historia. Si la historia sigue un curso inexorable, hasta desembocar en la sociedad comunista, los revolucionarios deberían sentarse y esperar. Dando la vuelta al verso de Machado, se diría que todo el que sabe que la victoria es suya aguarda. Y a esa paradoja habría que añadir otra, antes avanzada, la de la condena: ¿cómo podían los socialistas descalificar al capitalismo, una obligada estación de tránsito en el inexorable curso de la historia? ¿Cómo era posible creer en el inflexible funcionamiento de los procesos históricos y al mismo tiempo, desde el punto de vista ético, valorativo, afirmar la superioridad de la futura sociedad? Si hay un curso regular e inevitable, si las cosas no pueden ser de otro modo, pierden casi todo el sentido las condenas morales: nadie descalifica por inmoral la trayectoria de los planetas ni considera injustas las leyes de la genética.

Las paradojas, como suele suceder, apuntan a asuntos importantes que requieren aclaración. En este caso, a la compleja relación entre la ética y el socialismo moderno de raíz ilustrada, racionalista. La reflexión de Marx, que

unas veces parece descalificar las valoraciones y otras ejercerlas, es la cristalización más cuajada de esa tensión, y en ella se centran las páginas que siguen. En sus escritos, el desprecio por las argumentaciones normativas, e incluso por la idea de justicia, convive con el uso de esas mismas argumentaciones, como las que le llevan a condenar la sociedad capitalista por explotadora e injusta. Esa crítica moral, que se resiste a ser tal cosa, se reconoce en tres ámbitos: la teoría de la justicia, la idea de explotación y la condena del capitalismo. En el primer caso, aunque Marx parece despreciar la idea de justicia —por constituir «basura ideológica» al servicio de la burguesía—, también sostiene, entre otras cosas, que a su manera el capitalismo es justo. En el segundo, condena la explotación a la vez que parece admitir que la sociedad justa tendrá que ser «explotadora»: la explotación, que permite condenar al burgués por apropiarse de la plusvalía, también existe cuando se distribuye según el criterio (comunista) «a cada uno según sus necesidades, de cada uno según sus capacidades». En el tercer caso, se solapan diversos criterios de condena del capitalismo: por explotador, por ineficiente (impide el crecimiento de las fuerzas productivas), por sus externalidades (pobreza, alienación, etc.).

Al final, ninguna de tales críticas acabará por completarse, entre otras razones por la ausencia de una filosofía política explícita, formulada. No hay en la obra de Marx ni caracterizaciones sistemáticas del ideario, ni análisis de la función de los valores en las acciones prácticas ni justificación normativa del socialismo —al menos, no en los términos de la reconstrucción de las páginas anteriores—. En principio, como se ha dicho, resulta difícil entender esa ausencia, dada la inspiración finalmente transformadora del quehacer intelectual de Marx, pues no hay condena de lo existente ni guía de acción sin algún principio normativo. Para descalificar, para decir que algo está mal, para valorar, se necesita algún valor. Pero todo tiene su explicación. Y es que las razones del descuido, de *la paradoja de la condena*, no son ajenas a las teorías sociales del autor, a su confianza en que la historia avanzaba por su mejor lado, a *la paradoja de la acción*. Para ver cómo se produce, me centraré únicamente en la «teoría de la justicia».

¿PRINCIPIOS DE JUSTICIA?

Aunque solo sea porque Marx condena el capitalismo desde distintos puntos de vista, cabría pensar que participa de una teoría de la justicia[8]. Y no es el

caso. En su obra no hay una teoría explicita de la justicia, lo cual es como decir que no hay una teoría. Es más, despacha la idea misma de justicia en diversas líneas de argumentación. Para empezar, en algunos pasajes de *La ideología alemana* y en el *Manifiesto comunista*, descalifica cualquier idea de justicia o de moralidad como basura ideológica, como ideología en el sentido más vulgar del término: un pensamiento que busca legitimar una situación, que presenta un *ethos* específico, asociado a una clase (la burguesía), como una «teoría autónoma y abstracta», universal. Se podrá decir que la relación de intercambio entre el trabajador y el empresario, trabajo por salario, es justa, que el trabajador es libre de establecer la relación contractual, pero, en el sentir de Marx, sostener eso supone confundir el trasfondo de la historia: la situación de opresión que obliga, a quien nada tiene, a aceptar algo muy parecido a un chantaje cuando se impone «la jurisdicción de hambre» de la que hablaba el *Quijote*.

No solo eso: si se examina lo intercambiado, se verá que, en realidad, el intercambio de salario por trabajo es una ilusión de intercambio de «iguales», un trampantojo. La teoría del valor mostraría que el valor de lo que los trabajadores reciben es inferior al valor que aportan. La «basura ideológica», sustentada en esa ficción de relaciones sociales, escamotearía los flujos reales. La mentira ideológica de la justicia serviría para añadir encubrimiento a una realidad que es ella misma una ilusión. En el capitalismo, según Marx, operaría una doble distorsión: una realidad distorsionada y una mirada distorsionada sobre la realidad; los sujetos tienen falsas creencias acerca de cómo son las cosas y además perciben una realidad que no es tal. Velo sobre una realidad velada, que solo acabaría con la revolución. En la sociedad comunista no vencería ninguna «ideología»: no habría ninguna realidad distorsionada ni miradas distorsionadoras. Las ficciones sociales estaban llamadas a desaparecer; las relaciones humanas y el conjunto de los procesos sociales resultarían trasparentes. En esas circunstancias, quedarían disueltas ortopedias o imaginerías sociales como la justicia. Por eso, la idea de una ideología o una moral proletarias sería un puro sinsentido, un oxímoron. La «revolución proletaria» sería la revolución sin ideología, de una clase universal «que no puede emanciparse sin emancipar todos los demás ámbitos de la sociedad», como dejó escrito Marx en la introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Los habitantes de la caverna de Platón abandonarían el mundo irreal de las sombras y se encontrarían en una realidad inmediatamente inteligible. Las relaciones serían tan transparentes como

pueden serlo las transacciones en el seno de una familia, donde los padres dan, los hijos reciben y todos lo saben.

En otra estrategia de argumentación, Marx parece descalificar por principio cualquier intento de edificar una teoría de la justicia. Por un lado, porque la sociedad contemporánea era incapaz de ser justa y, por otro, porque en el comunismo, en la sociedad futura, no harían falta principios de justicia. En el comunismo, en virtud de la fraternidad universal o de la abundancia, no habría razones para la disputa: porque, como decían los clásicos, entre amigos no hace falta establecer reglas de justicia y porque, si hay de todo para todos, si cada uno puede tener lo que quiere, no hay disputas acerca del reparto. Sencillamente, con el comunismo desaparecen las circunstancias de la justicia: intereses enfrentados y escasez de recursos. Se invocan los derechos cuando las cosas ya no funcionan, cuando los intereses entran en conflicto. En la sociedad futura no habría conflicto y, por tanto, la idea misma de justicia resultaría un sinsentido. Nadie se pelearía por obtener lo que tienen los demás, no cabría la envidia, por la abundancia, que aseguraría la satisfacción de cualquier deseo, o por la virtud de los ciudadanos, que haría innecesarias las leyes. (Y todo ello con el mismo espíritu de los revolucionarios franceses, que quisieron abolir las facultades de derecho y sustituirlas por lecciones elementales de la materia en la enseñanza pública, orientadas a crear «ciudadanos virtuosos»: la virtud permitiría prescindir de la ley.)

Una tercera argumentación, presente también en *La ideología alemana*, parece sostener que, de hecho, el capitalismo tiene determinada idea de justicia y que es coherente con ella. En cierto sentido, se podría decir que el capitalismo es justo. Se trata de una tesis de sociología histórica. Desde la perspectiva de la sociedad capitalista, de sus criterios normativos, la relación entre quien vende su fuerza de trabajo y quien la compra es una relación equilibrada: el trabajador es libre de vender, y el capitalista, de comprar. En este sentido, el capitalismo resulta coherente con cierta idea (interna) de justicia. Más exactamente: necesita una idea de justicia porque es una sociedad defectuosa. Una sociedad donde hay conflictos, donde los individuos se mueven según sus intereses egoístas, es una sociedad que ha de fijar reglas y derechos, a diferencia de una sociedad comunista, una sociedad plenamente fraterna y con recursos ilimitados donde no hay sitio para ideas como la justicia o los derechos. Por descontado, las circunstancias materiales —el que un individuo no tenga recursos, dependa de un contrato precario o carezca de un seguro de desempleo (contingencias que lo obligan a aceptar lo inaceptable)— podrían ser valoradas desde un punto de vista trascendental,

desde una moral absoluta, pero eso no procede. Simplemente, estamos ante las reglas de juego de una sociedad históricamente determinada, el capitalismo, y, desde tales reglas, no hay nada de condenable en esas situaciones, a diferencia de lo que ocurre en una situación de esclavitud o vasallaje, que sí cabría condenar en la medida en que no se da una relación contractual, libre. La pretensión de unos principios eternos de moralidad resultaría idealista, ahistórica. Preguntarnos por una idea de justicia transhistórica sería como preguntarnos si está permitido tocar la pelota con las manos en el deporte, en general. La pregunta, como tal, no tiene sentido; requiere del contexto: si estamos jugando al fútbol, no; si jugamos al baloncesto, sí, porque el reglamento del baloncesto así lo estipula. Dentro de las reglas de las sociedades capitalistas, hay una idea de justicia elemental de acuerdo con la cual si dos individuos establecen una relación contractual, lo que se deriva de ella es justo.

Sea por esta última razón, porque consideraba que no cabía una teoría de la justicia robusta y con alcance, sea porque pensaba que en el futuro habría individuos virtuosos que no tendrían intereses conflictivos o bien porque creía que la abundancia de la sociedad comunista haría innecesaria la justicia, lo cierto es que Marx no desarrolló una teoría de la justicia que se pueda reconocer como tal. Por supuesto, siempre cabe buscar una teoría a partir de sus diversas valoraciones. Pero esa tarea, intelectualmente lícita, tiene sus limitaciones: las teorías o se formulan explícitamente o no existen. No hay teoría sin un conjunto de enunciados reconocibles. En sentido estricto, la idea de «teoría intuida» es una contradicción. Por eso no podemos, en rigor, hablar de genuinas teorías en el caso de buena parte de las llamadas «*folk sciences*», al menos cuando con ello queremos referirnos a esas teorías «inconscientes», intuitivas, que rigen nuestros tratos con el mundo, algunas de ellas asentadas en nuestro cableado mental. Los chimpancés podrán tener comportamiento moral, pero no teoría moral, y los consumidores no tienen una teoría del consumo, aunque una teoría moral nos sirva para describir el comportamiento moral de los chimpancés y una teoría económica pueda explicar la conducta de los consumidores.

LA TEORÍA SOCIAL CONTRA LA ÉTICA

El repaso anterior muestra, antes que otra cosa, la superposición de reflexiones no siempre compatibles sobre (la teoría de) la justicia y sus

posibilidades. Pero no basta para explicar las paradojas. Para entender estas, y tal vez la despreocupación que revela la propia coexistencia de tales reflexiones, hay que volver la mirada hacia las dos vetas básicas en la formación de Marx: la de la dialéctica hegeliana —la inexorable realización de la razón en el curso de la historia— y la científico-social —la economía de la escuela escocesa y la apelación a los mecanismos endógenos del capitalismo—. Se verá entonces que cabe sostener sin inconsistencia, por una parte, que el socialismo es inevitable desde el punto de vista de los procesos sociales y, al mismo tiempo, superior a cualquier sociedad anterior desde el punto de vista moral y, por otra parte, que esos procesos, con ser inevitables, no excluyen la intervención práctica, la acción política. Ahora bien, que eso se pueda sostener sin incurrir en inconsistencia no quiere decir que sea verdadero, ni siquiera que sea plausible, sino que no es imposible o, dicho de otro modo, que en determinadas circunstancias, más o menos realistas, podría ser verdad. Mejor desgranar la trama.

La relación del socialismo con las sociedades anteriores vendría a ser como la de la planta con la semilla de la que procede: sería su resultado inevitable y, a la vez, más rico, entre otras razones porque *incluye* todas sus características. El socialismo estaría contenido conceptualmente en el capitalismo, tal como la mariposa está en la larva o el bebé en el feto. Expresado como en las horas más hegelianas de Marx, que son las de Engels: el desarrollo histórico, temporal, que conduce del capitalismo al socialismo, equivaldría a convertir en realidad (a concretar) lo que antes solo era idealmente, equivaldría a actualizar su potencia. En una foto fija, uno al lado del otro, el producto final vencería en todas las comparaciones. Pero, precisamente por esta relación causal —o, mejor, genética—, la comparación normativa tampoco tendría mucho sentido: inexorablemente llegarán la planta, la mariposa y el bebé, lo mejor. En un sentido parecido, si era verdad que el socialismo estaba ineluctablemente relacionado con el capitalismo y, a la vez, resultaba superior a él desde cualquier criterio normativo que se utilizase (libertad, bienestar, autorrealización, igualdad, etc.), no había por qué entretenerse en defenderlo: el socialismo se encontraba más allá de toda discrepancia. Tal como sostenía Marx en *La guerra civil en Francia*:

> Ellos [los obreros] no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar rienda suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno.

Si además la propia acción de los oprimidos era un producto —no deseado por los capitalistas, pero ciertamente inevitable— del desarrollo del

capitalismo, tampoco resultaba necesario detallar los principios inspiradores de la práctica revolucionaria. De este modo, se cumpliría en el terreno político-social el relato hegeliano sobre el curso de la historia: el reino de la libertad como resultado del curso de la necesidad. Para lo que aquí interesa: lo socialistas no tenían que preocuparse acerca de cómo organizar las cosas; siempre y cuando, claro está, se cumplieran los supuestos sobre (el funcionamiento de) la buena sociedad, sobre la naturaleza humana y sobre los recursos disponibles.

Ahora bien, como se decía, la consistencia de la ideas no las hace buenas. Y lo cierto es que se han mostrado equivocados muchos de los supuestos empíricos y teóricos de las dinámicas sociales que, según Marx, conducirían inexorablemente al socialismo. Se trata de una circunstancia, la de la incorrección teórica de las tesis sobre la inexorabilidad, que invitaría a abandonar la «indiferencia ética» de los socialistas clásicos y, por lo mismo, justificaría la reconstrucción de su núcleo normativo. Pero mejor ir paso a paso y comenzar desgranando con algún detalle las tensiones que explican el desprecio socialista hacia las reflexiones normativas, *la paradoja de la acción* que hace inteligible *la paradoja de la condena*.

La mirada, pues, ha de recaer en primer lugar en las teorías sociales de Marx. Se verá que, en buena medida, la explicación de la *mala* calidad de la ética del autor hay que buscarla en la bondad (relativa) de su teoría social, que haría innecesaria dicha ética. Pero la mirada también ha de volverse hacia la renovación del optimismo de inspiración hegeliana, una renovación que se apoya en las dos convicciones ya mencionadas: la bondad humana y la futura abundancia. En todo caso, no hay que olvidar el paisaje de fondo, la coordenada fundamental: la condición de heredero de la Ilustración. La novedad, el matiz que hace interesante un pensamiento, es el modo de *versionar* el género —cultivado por los ilustrados, aunque con profundas raíces cristianas— de la filosofía de la historia: la evolución de la humanidad como cumplimiento finalista de un sentido, como curso de realización de la razón.

La primera pieza del bastidor argumental con el que Marx dota de precisión a la filosofía de la historia remite a una fuente fundamental de su formación: la naciente ciencia social cultivada por la escuela escocesa. En particular, Marx recoge y reformula la teoría de Adam Smith sobre los cuatro estadios, sobre la existencia de una recurrente secuencia de estadios históricos relacionados con distintos modos de subsistencia (caza, pastoreo, agricultura y comercio), para desarrollar una serie de teorías con entrañas causales claras,

en condiciones de superar, por su hondura y su precisión, los estándares metodológicos de la buena ciencia. Por ese camino, Marx transformará la «necesidad» dialéctica en teoría social. Más exactamente, elaborará unas cuantas conjeturas sobre distintos mecanismos de lo que se podría llamar la evolución histórica, mecanismos fascinantes desde el punto de vista de la construcción intelectual, aunque casi todos erróneos. En cualquier caso, a pesar de sus defectos, nadie puede dudar de su elegancia y, sobre todo, de su abismal diferencia con las vacías especulaciones *à la* Comte sobre secuencias históricas, religiosas, metafísicas, positivas, etc., o con galimatías de este género.

El primer mecanismo es una teoría de naturaleza económica que Marx llama *caída tendencial de la tasa de beneficio*. Se puede resumir sin traicionarlo en exceso. El punto de partida es la teoría del valor-trabajo, según la cual la fuente de valor reside finalmente en el trabajo. A partir de ahí, Marx apura las implicaciones del hecho de que, para competir, los capitalistas están obligados a sustituir el trabajo —es decir, a las personas— por maquinaria. La consecuencia, imprevista e indeseada, es la progresiva desaparición de la fuente de riqueza y, con ella, del beneficio de los capitalistas. El propio mecanismo endógeno de persecución del beneficio implica la desaparición de la fuente de riqueza —de la fuerza de trabajo— y, en consecuencia, la caída de los beneficios.

Otra dinámica, en torno a la cual gravita la teoría de la historia de Marx, apela a una supuesta contradicción —para decirlo con su léxico— entre relaciones de producción y fuerzas productivas, contradicción que actuaría como motor de los procesos históricos, por ejemplo, desencadenando el tránsito de una sociedad feudal a una sociedad capitalista. Dicho de otro modo: el desarrollo del comercio, el mercado, y de la industria encontraba obstáculos y limitaciones en unas sociedades feudales que frenaban con peajes y tributos el tráfico de mercancías y con relaciones de dominio personal la venta de la fuerza de trabajo y la posibilidad de desplazarse de un lugar a otro en busca de ocupación. En procesos como este, el crecimiento de las fuerzas productivas estaba embridado por las relaciones de propiedad: se ahogaba el desarrollo económico y, en un sentido general, al menos para una mentalidad del siglo XIX, se limitaban el progreso y el bienestar. Para Marx, esa tensión resultaba a la larga insostenible, y el proceso acababa siempre por decantarse del lado del progreso. Incapaces de impedir el despliegue de la abundancia que acompañaba al desarrollo de las fuerzas productivas, las

reglas del juego social se venían abajo y eran sustituidas por otras que se acomodaban mejor a la nueva situación, que dejaban de frenar el crecimiento.

El siguiente mecanismo tiene particular interés para la desactivación de nuestras paradojas. Según Marx, el capitalismo, al desarrollarse, generaba una expansión de las necesidades de consumo, pero se mostraba incapaz de satisfacerlas en virtud de su calidad de sistema explotador, de sistema privado de apropiación, por parte de unos pocos, de la riqueza producida por (casi) todos, y en virtud de las limitaciones que tal sistema de apropiación imponía al desarrollo de las fuerzas productivas. La dinámica del capitalismo producía en la clase trabajadora, por un lado, un aumento de las necesidades y, por otro, un choque con un sistema que las alimentaba pero no las colmaba. En esas circunstancias, cabía pensar, acabarían por aparecer la crítica al sistema, debido a la pobreza y a la infelicidad que este provocaba, y, también, el horizonte de una sociedad de abundancia (comunista) donde las necesidades, los deseos y las aspiraciones podrían satisfacerse.

Por último, la propia lucha de clases operaba de tal modo que las condiciones objetivas antes descritas como condiciones necesarias se transformaban en condiciones suficientes cuando se producían elementales intervenciones políticas. La clase obrera, mayoritaria o tendencialmente mayoritaria, nuclear en la reproducción del capitalismo (en cuanto causante del conjunto de la riqueza social) y, además, explotada, era el motor del cambio y a la vez el combustible, en la medida en que se beneficiaba del cambio y se socializaba en circunstancias productivas (la fábrica) propicias para la acción colectiva. La conjunción de estar peor, estar explotada y estar en condiciones de modificar las cosas establecía un natural vínculo entre intereses objetivos e intereses subjetivos, para decirlo con una antigua fórmula, imprecisa pero intuitivamente clara.

No es mérito menor el de estas conjeturas, bien alejadas de la vieja especulación cristiana (el mundo de la caída, de la redención, etc.) o ilustrada (el advenimiento final de la edad de la razón). La clase obrera, clase universal, quintaesencia de la razón, oficia como el espíritu absoluto hegeliano: la historia adquiere autoconciencia. Eso sí, ahora estamos ante la prosa precisa y controlable de la genuina teoría social, ante mecanismos endógenos de cambio que vinculan sucesivos estados del mundo, escenarios históricos. Otra cosa es que, a la luz de desarrollos posteriores, tales conjeturas resulten difícilmente sostenibles, al menos en sus términos tradicionales. La teoría de la caída de la tasa de ganancia, fuertemente comprometida con la teoría del valor, se enfrenta a los problemas analíticos

de esta, insalvables en opinión de buena parte de los economistas (o solo válida en condiciones muy excepcionales, irreales). Tal teoría podría prescindir —ser formulada de manera independiente— de la teoría del valor-trabajo, como sucedió con la teoría de la explotación (de la mano de John Roemer[9]), aunque por el momento no parece darse el caso. Sin duda, la relación contradictoria entre fuerzas productivas y relaciones de producción es una hipótesis fecunda —que, por ejemplo, podría resultar iluminadora para abordar los cambios en la propiedad intelectual asociados a los cambios en los soportes informativos—, pero, desde luego, está lejos de resultar un sistema causal determinista. Por otro lado, el supuesto de la homogeneización de los procesos de trabajo, con sus efectos sobre la percepción por parte de los trabajadores de sus intereses compartidos y sobre la creación de mejores condiciones para la acción colectiva, no se ajusta al aumento de las diferenciaciones y líneas de fractura entre dichos trabajadores.

Por otra parte, tampoco es el caso que el desarrollo del capitalismo haya producido el empobrecimiento de los trabajadores, circunstancia que complica su disposición a comprometerse en procesos revolucionarios, costosos e inciertos, en los que tienen mucho que perder (en realidad, según nos enseñaron Tocqueville, Jaurès o Labrousse y confirmaron los teóricos de la acción colectiva, como Charles Tilly, los procesos revolucionarios no se desatan cuando la pobreza es absoluta, sino cuando se empieza a levantar cabeza[10]). Por lo demás, el vínculo entre «intereses objetivos» e «intereses subjetivos» resulta cada vez menos claro —si es que alguna vez lo estuvo— cuando los pobres y marginados no necesariamente están explotados ni, desde luego, en condiciones de modificar sus circunstancias. (Las dos pobrezas, la de los explotados y la de los marginados, se relacionan de modo diferente con la riqueza de los privilegiados: mientras que la primera pobreza es una relación causal, la segunda es solo condición necesaria de la riqueza de otros. Así, aun si los marginados del tercer mundo no están explotados por los habitantes de los países ricos, el bajo consumo de los primeros hace posible —es condición necesaria de— el alto consumo de los segundos: el planeta no permite un nivel de consumo general como el del americano medio. El criterio para distinguir las dos situaciones es sencillo: cuando se dan relaciones causales, cuando existe explotación, el rico está interesado en que el pobre exista; en el otro caso, no, incluso puede preferir su desaparición. La extinción/expulsión de los indios norteamericanos, que nunca fueron utilizados como fuerza de trabajo por los colonos, cabría entenderse desde esta distinción.)[11]

En las conjeturas anteriores (con la excepción de la teoría de la tasa de ganancia), se puede reconocer un esquema parecido que, en tres pasos, otorga un lugar especialmente relevante al supuesto de la sociedad comunista como sociedad de la abundancia: primero, se dan unas fuerzas retenidas, unas fuerzas productivas o unas necesidades frenadas por algunas constricciones sociales que impedirían el desarrollo de cierto potencial, sea este productivo o de simple realización de los deseos; después, hay un mecanismo (el sistema de reproducción del capitalismo) que alimenta tales necesidades, potencialidades de realización o capacidades productivas, pero que, al mismo tiempo, no permite su consumación; y, finalmente, existe una futura sociedad con las necesidades satisfechas y las tensiones resueltas.

Adviértase cómo operaba el proceso: el mecanismo que producía el acercamiento a la sociedad final (la necesidad de satisfacer las demandas, el desarrollo de las capacidades y los talentos de los individuos) era precisamente el que fundamentaba el comunismo, que se entendía como una sociedad de la abundancia donde personas libres e iguales no encontrarían problemas para su completa realización. El mismo principio que servía para minar la sociedad capitalista (la incapacidad de esta para hacer frente a los retos productivos) constituía el motor de un proceso que, adicionalmente, desembocaba en una sociedad cuyo fundamento es justamente su enorme potencial productivo.

En este contexto se hace inteligible la indiferencia ética, el descuido al abordar el ideario. Si las cosas eran del modo descrito, no tenía mucho sentido entretenerse en perfilar los valores de la futura sociedad o los principios guía de una acción cuyo curso estaba inscrito en la propia dinámica de la historia, tal como la planta está prefigurada en la semilla, por repetir de nuevo la metáfora tantas veces utilizada para ilustrar las llamadas «leyes» de la dialéctica[12]. Lo que no puede ser de otro modo, lo que resulta inevitable, no requiere justificación moral sino, en todo caso, explicación. Y lo que vale para la acción vale para los principios: ¿por qué preocuparse en convencer a alguien de las bondades del ideal, si los que estaban interesados en ese ideal, los trabajadores, eran quienes estaban inevitablemente destinados a desencadenar los procesos que desembocaban en la buena sociedad? Tal vez la preocupación podría tener sentido como reflexión académica, como análisis, pero no como política, no cuando se está en tareas revolucionarias. Al igual que sucede con el sexo o el habla, la práctica se puede hacer sin teorías.

La intelección completa de las paradojas requiere atender también a la otra perspectiva (distinta de la teoría social) entroncada con la herencia ilustrada: el optimismo de los mimbres de la buena sociedad. Dicha perspectiva asoma en una doble dimensión.

La primera, antropológica, se sostiene en los dos pies ya mencionados en las páginas anteriores. Uno de ellos es empírico, y consiste en una concepción ingenua de la naturaleza humana, bien como «naturalmente buena», según la tópica imagen rousseauniana del buen salvaje (*«l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre*»), bien como *tabula rasa*, como una página en blanco maleada por el capitalismo y, por tanto, también susceptible de mejorar sin límite en la buena sociedad —el ideal del hombre nuevo guevariano, para decirlo en pocas palabras—. El segundo pie, normativo, el de la liberación humana como triunfo sobre la necesidad, está vinculado conceptualmente con una idea de libertad (o de realización), entendida como la posibilidad de consumar (satisfacer) los deseos, que tomaría cuerpo en el curso de la historia. En la buena sociedad las personas vivirían libres de todo tipo de contingencia, de cualquier dependencia, constricción o arbitrariedad, esto es, se impondrían al reino de la necesidad. No dependerían de ninguna circunstancia ajena a su propia voluntad, lo que quiere decir, básicamente, que estarían en condiciones de satisfacer cualquier tipo de deseos: la libertad realizada en la historia. No será esta la única idea de los socialistas acerca del asunto, ni la más interesante, pero sí la que más los confirma como hijos de su tiempo.

La segunda veta del optimismo, también mencionada ya, y cuya relevancia en el esquema de Marx nunca será suficientemente destacada, es la hipótesis sobre el crecimiento ilimitado de las fuerzas productivas. El comunismo se sostenía en la posibilidad de la abundancia, y de dos maneras: dicha abundancia no solo era el supuesto sobre el que se cimentaba la sociedad comunista, sino también el combustible que, bajo la forma de las demandas insatisfechas, de su necesidad histórica, estaba entre los mecanismos que relacionaban el «ahora mismo» con el «futuro deseado e inevitable». Las limitaciones productivas del capitalismo, su incapacidad para desarrollar las fuerzas productivas o para satisfacer las necesidades que generaba, oficiaban como desencadenantes del proceso de cambio que llevaba al comunismo, al igual que, en el sentir de Marx, había ocurrido en el tránsito del feudalismo al capitalismo.

Sobre esta doble dimensión optimista se levantan las convicciones éticas de Marx, y también las paradojas, las cuales, en buena medida, se desactivan a la luz de los esquemas anteriores. Con buena gente y en medio de la abundancia, tiene poco sentido entretenerse en perfilar las ideas de libertad, igualdad, comunidad o autorrealización. Si no hay intereses enfrentados, nadie disputa. Una vez destruido el capitalismo, la vocación cooperativa emergería y los conflictos desaparecerían. Y si no hay buena gente, tampoco importa mucho porque, cuando hay de todo y para todos, no es necesario pelearse por la distribución de los bienes. En esas circunstancias, ¿para qué darle vueltas a los criterios reguladores?, ¿para qué precisar si estamos hablando de igualdad de oportunidades, igualdad de bienestar o igualdad de oportunidades para el bienestar? Si cuando uno elige lo que quiere, está seguro de que lo conseguirá, entonces sus oportunidades serán inmediatamente su bienestar. Y si no, si no acaba de sentirse satisfecho, pues escoge otra cosa, que nunca le faltarán opciones.

Y lo mismo vale para la idea de libertad: en el reino de la abundancia, tampoco parecía necesario entretenerse en precisar su sentido. Pensemos en dos imágenes distintas de dicha libertad: se puede pensar en ella como la disponibilidad de una solitaria casa junto al mar. En este caso, no todos podemos ser libres simultáneamente: si tú tienes una casa, otros no dispondrán de ese bien, al menos en las mismas circunstancias. Si tú eres libre, yo no podré serlo. Hay una constricción, un problema de escasez, y se podría decir que la libertad de todos se ve restringida por la opción libre de cada uno. Frente a este tipo de libertad, pensemos en otra imagen: la libertad de hablar una lengua. Cuantos más hablantes tiene una lengua, más libre es cada uno de ellos para comunicarse, con más personas podrá hablar. En este caso, la libertad es un juego de suma positiva, mientras que en el primero es un juego de suma cero; si uno gana, otros pierden; su libertad choca con la de los demás. Ahora bien, en condiciones de abundancia, cuando la playa es infinita, no hay diferencia entre los dos casos, entre ambas libertades: no hay conflicto cuando cada uno puede tener una casa solitaria en una costa inacabable. ¿Por qué, pues, entretenerse en precisar si las casas de la playa se asignan por sorteo, por lista de espera o por subasta? Tampoco parece que haya que darle muchas vueltas a la idea de la autorrealización en una sociedad en la que todo deseo puede ser satisfecho y donde existen medios para cualquier proyecto. Si un consumo me satura, pues a otro nuevo. Y algo parecido ocurre con la idea de comunidad o fraternidad: si hay de todo para todos, no importa mucho si tú te despreocupas de mi bienestar.

Vistas así las cosas, también se empieza a entender la indiferencia ética, la poca disposición para precisar los principios. Ya se vio a propósito de la (dudosa) teoría de la justicia: hoy, porque dichos principios son imposibles de realizar; mañana, porque serán inútiles. Con abundancia y hombres virtuosos, desaparecen los conflictos y con ellos la necesidad de apelar a principios; con el presente vinculado al futuro por medio de secuencias inflexibles, no tiene mucho interés utilizar dichos principios como criterio de valoración de una sociedad cuyo propio germen contiene su condena. En suma, si Marx no reflexionó sobre los problemas éticos no fue porque los menospreciara, sino porque, sencillamente, no valía la pena entretenerse en un problema que o no tenía solución por falso (en la sociedad capitalista) o se resolvería en el devenir de la historia (en la sociedad comunista).

Para concluir, no está de más recordar un tipo particular de «inmoralidad», de irrelevancia intelectual pero en absoluto histórica, y que no es ajena a la inflexibilidad (moral) asociada a los esquemas descritos. Vaya por delante lo sabido y olvidado: del mismo modo que sería equivocado pensar que las barbaridades realizadas por la Iglesia católica estaban programadas en la Biblia, resultaría falaz pretender que la brutalidad del socialismo real estaba escrita en las páginas de *El capital*[13]. Hecha la advertencia, no cabe tampoco descuidar que algunas de las tesis metafísicas de Marx complican la condena de esa brutalidad, en particular aquellas que se asientan en los esquemas de la dialéctica hegeliana y que justifican el presente en nombre de lo que habrá de ser. Estos aspectos se hacen particularmente notorios en algunos pasos de mayor fervor hegeliano (en la *Miseria de la filosofía*, por ejemplo), en los que Marx sostiene que «la historia avanza por su peor lado» (más exactamente: «Es el lado malo el que produce el movimiento que constituye la Historia»), una afirmación que no es imposible entender como una suerte de defensa del «cuanto peor, mejor» o (más brutalmente) como que el sufrimiento de hoy, incluido el de los trabajadores, se disculpa por el germinar del progreso que alimenta y anticipa. En otras manos, tales consideraciones parecerán avalar a quienes busquen justificar el sufrimiento inmediato en nombre de la felicidad del futuro. Con no poca ingenuidad, ciertos escritores de simpatías marxistas lo han plasmado mejor que nadie, al menos mejor que aquellos otros, políticos de oficio, con poder real, entregados a hacer una historia de la que no convenía dejar huellas. Así cabe entender las palabras de Alejo Carpentier:

> El hombre nunca sabe para quién padece, espera y trabaja; padece, espera y trabaja para gentes que nunca conocerá y que, a su vez, padecerán, esperarán y trabajarán para otros que nunca serán

felices.

No es muy diferente la moraleja de unos conocidos versos de Bertolt Brecht: «Nosotros, que queríamos preparar el camino para la amabilidad, no pudimos ser amables». Los vértigos hegelianos de Marx, que disculparían un sufrimiento transitorio en nombre del bienestar del futuro, han proporcionado un soporte doctrinal a gentes más siniestras que nuestros literatos. También han permitido algunas interpretaciones de Marx en clave utilitarista, esto es, como afín a la teoría normativa según la cual las acciones o instituciones se justifican y valoran en la medida en que contribuyen al bienestar general —en la medida en que tienen como consecuencia la maximización de este—. No está de más recordar los arriesgados compromisos de tales puntos de vista: si bien no hay problemas morales en que un individuo renuncie hoy a algo o acepte un padecimiento en aras de un beneficio futuro (por ejemplo, puede trabajar y ahorrar confiando en disfrutar de lo acumulado en su vejez), no resulta sencillo aplicar el mismo patrón entre individuos, justificar el sufrimiento o sacrificio de unos (que no son consultados) en nombre del bienestar de otros por venir. O, al menos, no resulta sencillo mientras no estemos dispuestos a despachar una tesis normativa difícilmente discutible, que se presenta en distintas versiones: los individuos como fines en sí mismos, la independencia y separabilidad de las personas, la autonomía o la igual dignidad.

Por supuesto, el problema fundamental es que las teorías y los conocimientos sobre los que se construyeron las reflexiones anteriores no sirven —esto es, no sirven ni el supuesto de abundancia ni los mecanismos inexorables—. Seguramente, eso mismo reconocería Marx si levantara la cabeza. Admitiría que se equivocó. Porque, y esa era quizá su mejor lección moral, él practicaba las virtudes epistémicas, estaba comprometido en serio con la verdad, incluso a costa de enemistarse con los suyos, como le sucedió tantas veces. Muchos de sus encanallamientos personales, hasta el maltrato y la arbitrariedad, se explican desde ahí, desde su desprecio hacia cualquier forma de doctrinarismo. Incluido el que invocaba su propia obra, si hemos de creer a Engels cuando, en distintas cartas (a Eduard Bernstein, en 1882, y a Paul Lafargue, en 1890), recuerda que el judío de Tréveris dijo lo siguiente a propósito del «marxismo» popularizado en Francia: «Todo lo que sé es que yo no soy marxista». La verdad teórica era también una cuestión moral, de decencia intelectual. Y ahí, Marx no negociaba, no estaba dispuesto a subordinar el conocimiento a la eficacia política, la buena ciencia a las

conveniencias circunstanciales. Lo dejó escrito en el posfacio a la segunda edición del primer volumen de *El capital*:

> Había sonado la campana funeral de la ciencia económica burguesa. Ya no se trataba de si determinado teorema era o no verdadero, sino de si resultaba perjudicial, cómodo o molesto, de si infringía o no las ordenanzas de la policía. Los investigadores desinteresados fueron sustituidos por espadachines a sueldo, y los estudios científicos imparciales dejaron el puesto a la conciencia turbia y a las perversas intenciones de la apologética.

De tiempo en tiempo, conviene recordar esa otra lección sobre las relaciones entre ética y ciencia.

SEGUNDA PARTE
PROPUESTAS Y BALANCES

4
PROPUESTAS DE IZQUIERDA EN TIEMPO DE TRIBULACIONES[1]

No es verdad que, en 1972, cuando Nixon le preguntó a Zhou Enlai por su opinión sobre la Revolución francesa, el líder chino contestara que todavía era demasiado pronto para valorarla. Según parece, se entendieron mal: Zhou Enlai creyó que le preguntaban por Mayo del 68 y, sin saber qué decir, salió por peteneras. Una pena, porque, también esta vez, se escribía recto con los renglones torcidos: la respuesta, inapropiada para la sobredimensionada revuelta estudiantil, resultaba más que ajustada para referirse a los acontecimientos que consagraron para la civilización aquel verano de 1789.

Y es que la historia política de los dos últimos siglos, y, por lo que parece, la que vamos a transitar en los tiempos más inmediatos, no se entiende sino como una lucha por concretar institucionalmente el famoso lema acuñado por los revolucionarios parisinos; una lucha por el lema en su versión extendida, el de los momentos de mayor fervor democrático, el mismo que figurará en la tumba de Marat: «*Unité, Indivisibilité de la République; Liberté, Égalité, Fraternité*». Es decir, el lema completo e indivisible, incluida la olvidada apelación a la unidad, ya que, cuando está asegurada la libertad, cuando nadie es más que nadie en sus derechos y se comparte un compromiso con los principios de justicia, no cabe amenazar con marcharse con lo que es común, de todos, el territorio político, porque no nos gustan las decisiones que hemos aceptado democráticamente. Por eso, el 10 de mayo de 1793 la Convención proclamará «*l'unité et l'indivisibilité de la République*». Como veremos, sobre ese pie se sostiene la justicia distributiva y, también, la defensa de una distribución que es condición de la libertad ciudadana.

De los cuatro lemas, la igualdad será el de mayor recorrido. Y el que más desordenó el mundo mental de los protagonistas. Abundan los testimonios de cómo la simple idea de juzgar a un rey abismaba las conciencias hasta de los más convencidos. No era para menos. Tomarse en serio que se habían acabado los privilegios asociados a la sociedad estamental equivalía a inaugurar un mundo. La igualdad lo atravesaba todo. En 1789, casi en las mismas fechas en que votaba la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, la Asamblea Nacional aprobó los llamados Decretos de Agosto, cuyo nervio fundamental era la idea de que todos los franceses gozarían de los mismos derechos y estarían sujetos a las mismas leyes, sin lugar para las excepciones:

> Todos los privilegios especiales de las provincias, principalmente condados, cantones, ciudades y comunidades de habitantes, ya sean financieros o de cualquier otro tipo, quedan abolidos sin indemnizaciones, y serán absorbidos dentro de los derechos comunes de todos los franceses.

La ciudadanía será la concreción más cuajada del ideal igualitario. Todos deberán tener los mismos derechos, y el primero, el derecho a hacerse oír, al voto.

El destino ya no estaba atado al origen. Antes al contrario, había un afán de dinamitar la procedencia, de deshacerse de cualquier herencia. Como nos recordará Tocqueville, «nada omitieron con tal de hacerse irreconocibles». Se anticipaba ya el verso de *La Internacional*: «Del pasado hay que hacer añicos». La emancipación que inauguraba el ideal de ciudadanía, que comenzó por atacar la tiranía del origen, esa maldición que avecina a los nacionalismos con las sociedades estamentales, alcanzará los más imprevistos rincones de la vida social, desde los calendarios hasta los topónimos. En nombre de la igualdad, se querrán borrar hasta las menores huellas del pasado. La carga de la prueba le corresponderá a quien se oponga a la igualdad. Cuando, en los decretos de agosto de 1789, se afirma que «las distinciones sociales se basarán solamente en la utilidad general», lo que se viene a decir es que, de entrada, la apuesta es por la igualdad y que, si acaso, lo que necesita justificación es salirse de ese carril.

EL LARGO CAMINO DE LA IGUALDAD

A partir de ahí, el topo de la igualdad comenzó su andadura: si nacer en una familia no podía otorgar privilegios, tampoco se veía por qué la falta de propiedad, el color de la piel o el sexo eran motivos para privar de la

condición de ciudadano y, en particular, del derecho al voto. Y la historia no tenía por qué parar ahí. Parafraseando la consigna que popularizaron los revolucionarios americanos, el germen que se estaba sembrando se puede condesar en el lema «Ninguna desigualdad (es justa) sin responsabilidad». Dicho de otro modo: solo están justificadas las desigualdades que son resultado de las elecciones de los individuos. No parece justo que Tamara Falcó cobre 10 000 euros por (la suerte de) ser la hija de Isabel Preysler, y aún menos que, cuando su madre se empareje con Vargas Llosa, duplique su cotización. Venir al mundo en una familia rica, en una parte de un país o con algunas habilidades especiales no puede justificar un acceso privilegiado a la educación, la sanidad, la riqueza o el bienestar. Otra cosa es que el temerario o el gandul vocacional quieran ingresar tanto como el ahorrador prudente o el trabajador sin tregua. Nadie merece premios o castigos por lo que le viene dado y, por lo mismo, cada cual ha de asumir las consecuencias de la vida que elige. Por tanto, habría que compensar a aquellos menos dotados, marginados, víctimas de exclusiones o que han sufrido infortunios de los que no son responsables, y a los otros, enfrentarlos a las consecuencias de sus decisiones, de los retos elegidos. De nuevo, contra la tiranía del origen.

No es menor la potencia del ideal igualitario. Sobre todo si se apuntala con la idea de responsabilidad, que sostiene tantas de nuestras valoraciones cotidianas: cuando optamos por «perdonar al que no sabe lo que hace» y encarcelar al criminal calculador; cuando premiamos los esfuerzos de los estudiantes; cuando condenamos a los que, pudiendo trabajar, viven del trabajo de otros sin su consentimiento directo o indirecto; cuando defendemos la democracia porque creemos que deben participar —esto es, ser responsables— todos los afectados por las decisiones; cuando reprochamos la complicidad, los votos o el silencio de tantos durante tanto tiempo ante el miedo impuesto por los terroristas de ETA. En tales casos, asumimos que la responsabilidad está en el origen de premios y castigos, de retribuciones especiales o sanciones morales. Mientras no aparezca, todos merecen un trato igual.

La igualdad conservadora

La intuición de ese par igualdad-responsabilidad está tan extendida que, a sabiendas o no, la comparten los conservadores liberales cuando defienden una pacata igualdad formal de oportunidades —como carrera abierta a los

talentos— y todavía más cuando, al enfilar contra el Estado del bienestar, lo acusan de paternalista, de entrometido y de pretender cuidarnos de la cuna a la tumba. La responsabilidad, el esfuerzo, es lo que importa, nos dirán. Está justificado recompensar el esfuerzo individual y, también, abandonar a su suerte a los que, libremente, han elegido mal. Los individuos deben asumir las consecuencias de sus actos. El «papá Estado», añadirán, no debe ocuparse de salvarnos de nuestros errores. Basta con el mercado, que reconoce el esfuerzo y el mérito y castiga a los que se equivocan, a los que yerran en sus decisiones. En eso consiste la extraordinaria lucidez de la mano invisible, el ciego juez que, en el mar de la competencia, retribuye al buen panadero y penaliza al que lo hace mal: nadie se preocupa de recabar centralizadamente información sobre el empeño de cada uno de los panaderos, basta con que cada cual, incluidos los panaderos, se deje llevar por sus propios intereses; nadie pierde el tiempo estableciendo penalizaciones, simplemente deja de ir a la mala panadería porque acude a la buena.

La argumentación conservadora se completará con una supuesta discontinuidad institucional y hasta moral entre el mercado y el Estado, que asoma en la trastienda de frases como «el Estado nos roba» o «los impuestos son confiscatorios». El IRPF vendría a oficiar como un falso justiciero que nos arrebata lo legítimamente nuestro, lo que merecemos, nuestro precio (salario) de mercado, que coincide con lo aportamos, dirán los más arriesgados defensores de la teoría de la productividad marginal. El mercado sería lo natural y lo debido; el Estado, el artificio y lo arbitrario. La tesis, todo sea dicho, es muy consistente con una visión prepolítica de los derechos: estos serían anteriores e independientes de la voluntad política de los ciudadanos, cristalizada en leyes. Los derechos, incluido el de propiedad, serían tan naturales como la trayectoria de los planetas. Si acaso, mediante leyes e instituciones, nosotros nos limitaríamos a tomar nota, seríamos modestos notarios de valores trascendentes, inmutables desde el principio de los tiempos.

El supuesto conservador de discontinuidad resulta más que discutible. El mercado, y más el mercado capitalista, se sostiene sobre una trama institucional, política, que es previa, que asegura unos derechos de propiedad, un mecanismo de intercambios legítimos, y todo ello está respaldado por un (costoso) sistema judicial y policial. Más exactamente, la propiedad: *I)* precisa de un sistema legal que la sostenga y, sobre todo en las sociedades complejas, no hay nada parecido al *laissez faire*: el mercado requiere de un Estado, que hace posibles los títulos de propiedad, los sistemas de ejecución

de contratos; *2)* es una construcción jurídica que no preexiste en ningún sentido al sistema de normas, entre las que se incluyen las que fijan impuestos: no hay una propiedad previa a los impuestos, porque estos forman parte de las normas que la definen. Yo no te puedo arrebatar tu casa si soy más fuerte, ando más necesitado o tengo la sangre azul. Tendré que comprártela y tú deberás estar de acuerdo. No hay una distribución «natural» y justa, la del mercado, que luego se «ensucia» a través de impuestos artificiales e injustos. Todos los derechos, tanto los «negativos» —esos que garantizan la libertad de opinión o la propiedad— como los positivos —los sociales, que protegen la asistencia y el bienestar—, cuestan dinero, y es una decisión política (colectiva) garantizarlos en mayor o menor grado y establecer prioridades entre unos y otros. La idea de que la distribución del mercado es la correcta, de que el mercado garantiza a cada uno lo que merece, no solo parte de unos discutibles supuestos de teoría económica (que permitirían reconocer qué aporta cada cual a los empeños productivos), sino que además asume una idea de justicia igualmente discutible. Al cabo, a todos nos parecería inhumano abandonar a su suerte a los niños, los ancianos o los discapacitados argumentando que «puesto que no aportan nada, no deben recibir nada».

De todos modos, ni siquiera hace falta ir tan lejos, pues si hay algo seguro, es que el instrumento de tasación de los conservadores, el mercado, no parece bien calibrado para medir méritos y esfuerzos. Basta con saber en qué familia viene cada cual a este valle de lágrimas para poder anticipar con precisión de geómetra cómo le irá en la vida. Entre otras cosas, por fenómenos como el llamado «emparejamiento selectivo», que lleva a los ricos a casarse con ricos. Los padres ricos tienen hijos que serán ricos, y los pobres, pues pobres. Tanto da que se trate de imbéciles irreparables o haraganes vocacionales como de genios de Nobel o esforzados estajanovistas. De vez en cuando, alguno se sale del cauce y aparece en las revistas de las peluquerías, pero no hay que engañarse: premiar únicamente esfuerzos o talentos (la mínima idea de igualdad de oportunidades) no forma parte del guion que rige nuestras sociedades. Sobre eso caben pocas dudas, y menos después de los datos sistematizados en *El capital en el siglo XXI*, el famoso ensayo de Thomas Piketty. Entre las muchas discusiones que ha desatado el publicitado libro, ninguna invita a pensar que erraba el Pijoaparte, el protagonista de la novela *Ultimas tardes con Teresa*, cuando, melancólicamente, se entregaba a la reflexión:

Lo mismo que el dinero, la inteligencia y el color sano de piel, los ricos heredan también esa sonrisa perenne, como los pobres heredan dientes roídos, frentes aplastadas y piernas torcidas.

La apelación conservadora a la responsabilidad resulta de corto alcance e inconsecuente. Su igualdad de oportunidades no es más que una vaga invocación que, en lo esencial, se limita dejar a cada cual concurrir en la carrera de la vida, y que no tiene en consideración que algunos llegan a la línea de salida con un yunque atado al pie y otros con una panadería debajo del brazo y, sobre todo, que a partir de ahí, todo a peor. Y esto no es una apreciación moral, sino resultado sociológico irrebatible: desigualdades materiales vinculadas, por ejemplo, al origen familiar suponen otras desigualdades, sin ir más lejos en la esperanza de vida, que, entre unos y otros, incluso en la misma ciudad, pueden llegar a los treinta años.

Los problemas, hasta aquí, no alcanzan a la igualdad calibrada desde la responsabilidad, sino al timorato arropamiento conservador: el camino no está igualmente franco para todos, y no hay nadie —no desde luego el mercado— que vaya reconociendo méritos y esfuerzos. Así las cosas, los problemas de la igualdad conservadora no debilitan la idea de igualdad; más bien al contrario, en la medida que son problemas de inconsecuencia, la refuerzan.

Desafortunadamente, la historia no acaba aquí.

LAS COMPLICACIONES DE LA IGUALDAD

Los problemas de la igualdad están en otra parte. Primero, en el perfil de la idea: en el trazo precisable entre elecciones y circunstancias que sostiene la idea de responsabilidad. Si la tesis no encuentra una traducción práctica, operativa, de poco sirve. Y algo de eso hay. Caben escasas dudas de que no elegimos el color de la piel, el talento matemático, el sexo o el infortunio de que nos desgracie un ladrillo descolgado de un edificio, al menos no como elegimos un traje, una pareja, una inversión, una carrera universitaria o un refresco. Pero no siempre la distinción es tan fácil, y menos aún en estos tiempos en los que abunda una bien fundamentada tecnología de la manipulación de conciencias; sobre todo cuando las técnicas se aplican a consumidores o ciudadanos con la mala fortuna social o natural, sobrevenida, de andar faltos de raciocinio y hasta de carácter, como en diverso grado nos ocurre a casi todos.

Y el problema se multiplica hasta hacerse inmanejable cuando las elecciones se entremezclan con las circunstancias, es decir, casi siempre: elegí

entrar en un bar de bocadillos y encontré la mochila olvidada de la que resultó ser la mujer de mi vida; ¿me merezco la (buena o mala) suerte que es resultado de una elección?, ¿el premio del número de la lotería que compré porque «paseaba por allí»?, ¿lo que me pasó en diciembre de 2004, cuando opté por quedarme en casa en lugar de irme de vacaciones a las costas de Tailandia, o cuando en mi lejana juventud preferí estudiar un curso de telegrafista en lugar de un curso de inteligencia artificial o cuando, el 10 de septiembre del 2001, puse mis ahorros en una empresa dedicada a fabricar fármacos tranquilizantes y no en una agencia de turismo que organizaba vacaciones en Afganistán? Y claro, si no hay trazo limpio entre elecciones y circunstancias o si, aun logrando realizar el trazo, difícilmente podemos reconocer mérito alguno en (las consecuencias de) las elecciones, se complica bastante hacer política igualitaria fundada en la responsabilidad.

Por otra parte, la idea no está desprovista de implicaciones moralmente enojosas. Parece razonable que los ciudadanos no deban acudir en ayuda de empresarios o banqueros que han invertido a tontas y a locas, y lo parece no solo por razones de eficacia —porque de otro modo estos volverán con más bríos al comportamiento insensato que tan rentable les sale—, sino también (que es lo que ahora nos interesa) por razones de principio, porque cada uno debe apechugar con las consecuencias de sus actos, porque, en nuestro paisaje moral compartido, parece asumido que cada palo debe aguantar su vela. Pero otras veces las cosas resultan más complicadas, al menos sin retortijones morales: ¿dejamos abandonado al peatón imprudente atropellado al cruzar una calle sin mirar, al fumador que desarrolla un cáncer, al cooperante que trabajando en África contrae una enfermedad?

El tercer avispero, y acaso el más importante, en la medida en que socava el ideal de ciudadanía, atañe a las consecuencias laterales de las intervenciones que «compensan» esos infortunios no achacables a la elección de las personas. Sucede que las ayudas que, mal que bien, intentan resolver los problemas de las gentes, a la vez, las señalan como «problemáticas». En tal caso, la redistribución o la transferencia ofician como estigmas sobre unos ciudadanos a los que se les viene a decir que, en el fondo, son unos desgraciados —porque, en algún sentido, resultan imperfectos de fábrica o inútiles, porque son unos incapaces o porque sus habilidades no le importan a nadie y por eso no encuentran trabajo—. Todos, al fin, serían una suerte de hijos tontos con los que los demás debemos apechugar. No solo eso, además, si quieren recibir ayudas han de levantar el brazo y demostrar su condición de desechables, para decirlo con la repugnante adjetivación colombiana. La

dignidad sería el precio que pagar por la ayuda. Algo que, desde luego, es de mal llevar con el respeto, la autoestima y el trato digno, mimbres fundamentales de la trama ciudadana.

LOS PROYECTOS SOCIALISTAS

Pero acaso las mayores complicaciones atañen al cómo, al diseño institucional con el que abordar la realización de la aspiración igualitaria. La tradición socialista, la más genuinamente continuadora de la Revolución francesa, lo intentó básicamente de tres maneras[2].

La clásica, que no pasó de los papeles, entendía el socialismo como continuación inexorable del capitalismo por la vía del desarrollo de las fuerzas productivas que, entre otras cosas, suponía un horizonte de abundancia: una dinámica parecida a la que condujo del feudalismo al capitalismo, un conjunto de fuerzas, talentos y energías productivas constreñido por un sistema, la relaciones señoriales, que, al final, acaba por romper las bridas que impiden su crecimiento. Algo así, pero a lo grande. Eso sí, una vez rotas las costuras del capitalismo, comienza jauja. Con abundancia, en una sociedad donde hay de todo para todos, desaparece hasta el terreno sobre el que se levanta el problema de la justicia distributiva: si cada cual puede tener lo que quiere, no hay motivos de disputa ni, por lo mismo, es necesario preocuparse por cómo asignar recursos. Se supera el test de la envidia: no me importa que tú tengas más de lo que yo tengo, o que tengas algo distinto, ya que, de quererlo, yo también podría disponer de un lote como el tuyo. No es menester entretenerse en recordar el talento intelectual de la argumentación y su final sinsentido, siquiera porque mientras no prescindamos de la termodinámica, y a la vista de la tecnología previsible, no parece que ninguna sociedad humana pueda asumir la hipótesis de la abundancia. Tampoco el capitalismo, que opera como si la termodinámica no fuera con él.

El segundo modelo, el que acabaría por cristalizar en el llamado socialismo real o socialismo de Estado, que se sostenía en la propiedad pública de los medios de producción y en la sustitución del mercado por la planificación, se encontró con serios problemas para resolver la coordinación de los procesos económicos, para dotarse de un sistema de señales, de información, con el que gestionar con alguna eficiencia la asignación de recursos. No era un asunto menor suplir al mercado. En este, al menos en el

corto plazo, opera un conocido mecanismo: cuando un bien escasea, su precio sube, a alguien le podrá interesar producirlo y la competencia le obligará a hacerlo de la mejor manera. El sistema «libre» de intercambios, descentralizado, en el que cada uno va a la suya, nos proporcionaría mediante los precios, además de los incentivos para producir, un procedimiento para conocer qué mercancía se quiere, quién la quiere y cuánta. En cambio, el socialismo se veía en serias dificultades para obtener unos precios en los que basar su planificación. De poco servía la información que suministraban unas empresas que, para asegurarse de que podrían cumplir el plan central, tiraban por lo bajo cuando les preguntaban sobre sus posibilidades productivas, y pedían lo que no está escrito cuando les preguntaban qué recursos requerían. Tampoco andaban muy dispuestos a mejorar la productividad unos trabajadores cuyos empleos e ingresos estaban asegurados lloviera o tronara, se esforzaran o no.

A esas dificultades, con más o menos convicción, con más o menos honestidad retrospectiva, apelarán los partidos socialdemócratas cuando defiendan su modelo del Estado de bienestar sobre la base que sintetizaría con eficacia insuperable el Partido Socialdemócrata de Alemania en 1959, en su histórico congreso de Bad Godesberg: «Tanta competencia como sea posible, tanta planificación como se necesite». En la práctica, el lema se traducía en olvidarse tanto de la planificación económica como de la nacionalización de los medios de producción.

La intervención pública estaría justificada únicamente cuando el mercado no llegase o no funcionase debidamente (bienes públicos, externalidades, asimetrías informativas, monopolios); esto es, estaría justificada en situaciones en las que el mercado, por sí solo, produce resultados ineficientes o, sencillamente, no produce determinados bienes que son importantes, entre otras cosas para garantizar el funcionamiento del propio mercado. También habría lugar para una redistribución justificada en nombre de la eficiencia, al menos si nos tomamos en serio los trabajos de Keynes y Kalecki, quienes nos recordaban que en el capitalismo —donde unos ahorran y otros, por distintas razones, son los que invierten— los aumentos en el ahorro no tienen por qué traducirse en aumentos de la inversión, y que, por lo tanto, si queremos asegurar que la demanda cumple su función activadora, es mejor intervenir, bien directamente, a través del gasto público, bien indirectamente, redistribuyendo en favor de los pobres, quienes tienen una mayor propensión al consumo —ante un aumento igual de la renta, destinan una proporción mayor a la demanda de bienes—. La argumentación (que, todo sea dicho, solo

funcionaba en ciertas condiciones) proporcionará una anatomía teórica a la tesis de la redistribución como instrumento encargado de mediar entre unas cosas y otras, como instrumento para compensar a los perdedores con transferencias procedentes de los ganadores.

Ese soporte teórico parecía un adecuado complemento con el que arropar el principio de igualdad antes expuesto: el Estado vendría a aliviar los males, los infortunios que a cada cual le caen, entre ellos el envejecimiento, la enfermedad y el desempleo. El mercado, al menos el mercado capitalista, estaba instalado en desequilibrios; así pues, la eficiencia y la justicia distributiva se convertían en los avales últimos de las intervenciones bienestaristas de la socialdemocracia, y en esto se separaban de la mayor parte de los conservadores.

Los límites de la redistribución

El guion socialdemócrata atinaba al reconocer las virtudes del mercado como mecanismo coordinador de los procesos económicos con un razonable grado de eficiencia. A la hora de organizar la economía, ningún proyecto político sensato puede prescindir de dicho mercado —que, por cierto, no equivale al capitalismo—. Con el mercado había que contar. Ahora bien, si se trataba de procurar la igualdad, había que llamar a otra puerta. El mercado está en otra cosa, que no tiene mucho que ver con la justicia, ni tampoco, *pace* los conservadores, con reconocer méritos o esfuerzos. Al menos, los mercados conocidos. Esa es la tendencia de fondo del capitalismo, solo corregida a ratos, como también nos ha recordado Piketty, antes por las destrucciones de capital derivadas de las guerras mundiales que por unas intervenciones redistributivas cuyos resultados finales, cuando se les sigue el rastro completo, no terminan de dejar claro a quién benefician.

Por aquí aparecían los problemas de la argumentación socialdemócrata[3]. Los economistas, con desigual complacencia, ya habían sostenido que los problemas del mercado no hacían buenas las intervenciones públicas. Algunos recordaron que la teoría keynesiana valía únicamente en ciertas condiciones (economías cerradas), y otros, que no todos los fallos del mercado se prestaban a soluciones públicas, al menos exclusivamente públicas. Pero lo preocupante, para lo que aquí interesa, para el proyecto igualitario, era otra cosa, a saber: la intervención redistributiva tenía efectos imprevistos e incluso, en muchas ocasiones, contrarios a los pretendidos. Para

muestra, la última, la tercera vía laborista y su fracaso a la hora de impedir, con redistribuciones *a posteriori*, que las desigualdades de salarios acaben en desigualdad de rentas. Sobra la evidencia de que, también esta vez, el infierno está empedrado de buenos deseos: hay países que emplean casi una cuarta parte de su PIB en unos gastos sociales que, cuando se echan todas las cuentas, rara vez benefician a los más vulnerables, quienes se escapan por las costuras de la sociedad, poco organizados para levantar la voz y desprovistos de información acerca de cómo acceder a las ayudas y romper el círculo de su miseria.

Pero hay algo más, y peor. Las redistribuciones y transferencias, al tiempo que dejan casi intactas las desigualdades importantes, erosionan la calidad cívica de la comunidad política. Sucede, en primer lugar, por lo directo, porque se muestran ineficaces para combatir la perpetuación de profundas y sostenidas desigualdades y, por ende, para propiciar que los ciudadanos participen de retos y experiencias comunes. Cuando las vidas de unos tienen poco que ver con las de los otros, no hay espinazo democrático vertebrador de las sociedades. La democracia se sostiene, entre otras cosas, en la posibilidad de proporcionar razones que nuestros conciudadanos puedan dar como buenas. Darnos razones es lo mínimo que mutuamente nos debemos. Algo que es improbable cuando a las personas les resultan ininteligibles los problemas de sus conciudadanos, tal como al ciego le resulta extraña la experiencia del color. Otro mecanismo por el que las redistribuciones erosionan la vida cívica está relacionado con lo antes apuntando, con los torcidos destinos últimos de las ayudas. Y es que, cuando se explora el asunto hasta el detalle, se repara en que muchas de las asignaciones del Estado del bienestar no dependen de la calidad moral de las demandas, de su justicia, sino de la particular capacidad de influencia de los distintos grupos sociales, de su vigor para tironear del presupuesto. Grupos con dinero, bien organizados en las redes, con facilidad para fijar metas y coordinarse, tendrán más capacidad de hacerse ver que otros sin recursos ni información, ajenos a las nuevas tecnologías o desperdigados. En esta disputa, importan menos las buenas razones que el poder de influir o de movilizar votos. Se trata de una competición en la que cada colectivo se preocupa de los suyos y sospecha de los demás, potenciales rivales en el reparto. Al otro lado solo están unos políticos cuyo único horizonte de supervivencia son las próximas elecciones y cuya salida más normal es la huida hacia delante, unas veces encabalgando burbujas y otras con desequilibrios presupuestarios mantenidos en el tiempo: diversas maneras, que conocemos bien, de comprar la voluntad de unos

votantes poco dispuestos a la vigilancia y al control mientras dura una fiesta que deberán pagar los que vengan más tarde, esos que hoy no votan. Y, finalmente, las cosas empeoran por lo ya mencionado, porque los sensatos intentos de poner remedio a esas patologías y ceñir las ayudas a los más vulnerables, aparte de no resultar rentables electoralmente cuando los excluidos carecen de organizaciones sociales propias, se enfrentan a la incomprensión de unos votantes con los instintos morales entumecidos por lo que se acaba de contar, y que no tendrán reservas en estigmatizar a los otros, a los perdedores, descritos como parásitos, sometidos a la vejación continua de tener que demostrar, si quieren recibir ayudas, que no sirven para nada, que son unos desgraciados o unos inútiles a los que hay que compensar por ser lo que son, por su identidad.

LA PRIORIDAD DE LA CIUDADANÍA

El conjunto de circunstancias inventariadas, entre otras, está en el origen de un reajuste en la perspectiva con la que una parte de la izquierda ha buscado renovar sus propuestas. Según este diagnóstico, la estrategia clásica de dejar funcionar al mercado e intervenir más tarde para reparar sus patologías ha fracasado porque, en el camino hasta llegar a la redistribución, se producen demasiadas distorsiones. Los mismos procedimientos que buscan conseguir la igualdad acaban por hacerla imposible o estéril: incentivos perversos que llevan a los ciudadanos a abstenerse de colaborar porque «les suben los impuestos»; administraciones anquilosadas, cargadas de inercias e ineficiencias; complicaciones de la propia labor redistributiva, una tarea con altos costes y que requiere una información (sobre las distintas situaciones y necesidades de los ciudadanos) difícil de obtener; desigual capacidad de influencia, que sesga los recursos en favor de los poderosos y mejor organizados, quienes, bajo el paraguas de las buenas palabras bienestaristas, consiguen ayudas y subvenciones de cuestionable pertinencia moral cuando no simplemente parasitarias del presupuesto.

Así las cosas, las propuestas han optado por dar un paso atrás, al principio, e intervenir antes de que comience a operar el mercado. Antes que remediar *ex post* los desórdenes distributivos, se buscaría prevenirlos *ex ante*. La idea es igualar, dotar de recursos, capacidades o poder a los ciudadanos y, sobre ese terreno, dejar funcionar al mercado. Una estrategia general que está detrás de diversas propuestas. Algunas resultan modestas y, en diverso grado,

ya circulan: mejoras en educación, en capital humano, porque «es mejor enseñar a pescar que dar los peces»; políticas activas de empleo y de formación continua de las capacidades laborares; medidas para conllevar la vida laboral y la familiar. Otras propuestas, más rotundas, buscan ampliar derechos políticos y sociales, y optan por alentar cambios institucionales que permitan a los dejados de la mano de Dios disponer de un mayor poder de negociación, ya sea a través de su participación en los procesos de decisión o corrigiendo desigualdades de poder que, en muchas ocasiones, llevan a distorsionar el funcionamiento del mercado. Por ejemplo, hace cincuenta años, un banquero de Alabama —incluso uno que simpatizase con los derechos civiles— se lo pensaría mucho antes de contratar a un cajero negro, dado el temor a quedarse sin clientes. Y, por su parte, los clientes, ante la ausencia de empleados negros, confirmarían sus «impresiones» sobre la incompetencia o la deshonestidad de estos. En tal caso, una política transitoria de discriminación positiva, que obligase a contratar a un mínimo de empleados negros, rompería la cadena de exclusiones. Y quien dice negro dice otros grupos penalizados por características irrelevantes (edad, peso, sexo) para los empeños que han de realizar. Por último, otras propuestas son aún más radicales, hasta incluir la distribución del capital productivo: democracias de propietarios y socialismos de mercado, fundamentalmente.

En ningún caso, o casi ninguno, tales propuestas pretenden acabar con el mercado, sino que, a partir de la constatación de que este, por sí solo, no mejora las cosas o directamente las empeora, se opta por igualar las oportunidades con las que los ciudadanos operan en él y, si acaso, afinarlo en su funcionamiento para que ofrezca su mejor versión. Para ello, se requiere una real igualdad de oportunidades, que permitiría un mejor uso de los recursos, incluidos los recursos humanos, y acabar con desigualdades de poder político o de influencia sobre este, derivadas de desigualdades económicas, que entorpecen la buena asignación y que, por la vía de la capacidad de influencia en los gobiernos, al quebrar la salud de las instituciones (transparencia, control), distorsionan la calidad democrática en la toma de decisiones. A esas distorsiones apuntan algunas de las metáforas políticas de mucho tráfico en los medios y (todo sea dicho) desigual calidad conceptual: «capitalismo de amiguetes», «puertas giratorias», «casta», «élites extractivas».

En realidad, dirán algunos, se trata de asegurar que el mercado funcione de la mejor manera. No podemos ignorar que, en la competencia perfecta, no hay lugar para el poder despótico y arbitrario que rige en el trato de muchas

empresas a los trabajadores —más en las pequeñas que en las grandes, por cierto—, un trato que funciona sobre el trasfondo del chantaje del hambre, para decirlo en corto y a la manera cervantina. El empresario siempre puede amenazar con despedir, pero en un mercado impecable el despido deja de funcionar como una amenaza, puesto que el trabajador puede encontrar inmediatamente otro trabajo en las mismas condiciones. Claro está, los mercados impecables solo se encuentran en los libros de economía. En la vida que conocemos, el chantaje funciona a diario y la humillación es un hábito de negociación. Así las cosas, para allanar el camino a la autonomía de los ciudadanos —para que estos, sin ser héroes o santos, puedan mirarse al espejo sin indignidades, y mirar a los demás conciudadanos de frente para decir *no* —, quizá resulten más realistas medidas *ex ante* que intentan dotarlos de recursos o de poder de negociación o decisión.

DE LA DISTRIBUCIÓN A LA LIBERTAD

El cambio en la mirada sobre la igualdad supone un cambio de perspectiva, pero sobre todo una ampliación del foco. Algo de agradecer, siquiera porque las reflexiones igualitarias de la izquierda académica —con la deprimente excepción de los trastornos derivados del multiculturalismo, de un flojera intelectual anonadante— parecían agotarse en la justicia distributiva. Agotarse y agotarnos, ya que su grado de sofisticación analítica solo era comparable a su irrelevancia práctica. Los matices eran tantos, y tan retorcidos, como escasas eran las posibilidades de sacar algo en claro a la hora de hacerlos cuajar en propuestas políticas. Las musas nunca parecían querer llegar al teatro. Y cuando llegaban, como sucedía con las medidas bienestaristas, no era seguro que fuera para bien, como se acaba de ver.

Ahora la mirada se amplia y, en este sentido, se entronca más genuinamente con el ideario completo de la Revolución francesa. El énfasis recae en la democracia y, por implicación, en el poder político. La distribución es relevante, pero lo es por derivación, porque hace posible el autogobierno de los ciudadanos, su libertad, porque como decía Jefferson «la dependencia engendra servilismo y venalidad» (y de ahí su propuesta, incluida en el borrador de la Constitución de Virginia de 1776, de provisión mínima de tierra para todos los ciudadanos con derecho al voto). La tesis del autor principal de la *Declaración de Independencia* está sostenida por buena investigación. La elección (también entre modos de vida) requiere ciertas

condiciones y circunstancias, porque hay condiciones y circunstancias que hacen imposible la buena elección. Algunas resultan obvias: no podemos dar por buena la elección de quien está sometido a un chantaje o una amenaza, bajo los efectos de una droga o es víctima de un lavado de cerebro. A poco que afinemos las condiciones de elección, no tardaremos en encontrarnos con otras exigencias que, con más o menos nitidez, han tomado cuerpo en nuestras constituciones como garantías de derechos y libertades. Y hay otras, no menos razonables, que poco a poco comienzan a estar presentes, siquiera germinalmente, como fuente de inspiración de muchas leyes: la calidad de la información disponible, el conocimiento de los diversos modos de vida o la ausencia de dominación, la imposibilidad de que otra persona —mi pareja, mi jefe— pueda, por ejemplo, empeorar mis condiciones de vida si no le gusta lo que pienso o decido. Entre esos requisitos, más pronto que tarde, acaban por aparecer las condiciones materiales, la autonomía económica, pues como dejara dicho otro de los padres fundadores, John Adams:

> En general, en cualquier sociedad, los hombres que están totalmente desposeídos de tierra conocen tan poco los asuntos públicos que no pueden opinar rectamente, y dependen tanto de otros hombres que carecen de una voluntad propia. Hablan y votan tal y como les recomienda algún hombre rico que ha moldeado sus mentes para que defiendan los intereses que él tiene como propietario.

El argumento le servía a Adams para defender el voto censitario; y a otros, para defender una propiedad mínima *(«Forty acres and a mule»; «Three acres and a cow»)* como garantía de la libertad republicana. En todo caso, dicho argumento, cabalmente entendido, supone una radical defensa de la igualdad en nombre de la democracia; o, por lo menos, supone una radical defensa de unas garantías económicas que permitan que los ciudadanos tomen sus decisiones sin estar sometidos a la voluntad arbitraria de algún poder, que piensen con limpieza y sin temor al chantaje de sus conciudadanos o a exigencias de comunidades culturales que, a cambio de sostén material o psicológico, reclaman afiliaciones a identidades colectivas, como es común en grupos religiosos o nacionalistas.

El cambio de orientación implica, lo primero, aliviar la obsesión por «determinar el nivel de responsabilidad» cuando discutimos sobre la igualdad. Y quien dice responsabilidad dice un racimo de ideas vecinas que aparecen a la hora justificar los criterios de distribución: el mérito, el esfuerzo, la mala (o buena) suerte no elegida. Desde la nueva perspectiva, para formularlo de un modo extremo, la buena sociedad no viene determinada por la buena

distribución, sino al contrario: es la idea de buena sociedad la que decide la buena distribución.

La idea de que la buena sociedad se acaba en acotar esfuerzos y aportaciones no es nueva. Sin ir más lejos, en su *Crítica al Programa de Gotha*, Marx consideraba que la distribución «proporcional a lo que cada cual ha rendido», aceptable circunstancialmente, debería dejar lugar a otro criterio, ya genuinamente comunista: «De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades». La idea no es una extravagancia radical. Rige buena parte de nuestra vida familiar, donde nadie se pregunta por la productividad de niños o ancianos.

La perspectiva democrática no llega tan lejos. No nos dice que, al distribuir, debamos olvidarnos completamente de la mala suerte (la enfermedad, un terremoto), del esfuerzo o, en general, de la responsabilidad, sino que tales criterios deben ponderarse o, directamente, subordinarse a otras consideraciones. Sencillamente, se reordenan las preferencias: la igualdad es importante porque importan cosas como la democracia y la libertad. Más que de compensar la mala suerte o de establecer como norte exclusivo la distribución igual de los recursos, se trata de asegurar que los ciudadanos participan de las decisiones como libres e iguales. Con esa apuesta como prioridad, debemos explorar formas de distribución compatibles con el buen funcionamiento de una sociedad en la que todos los ciudadanos son merecedores de igual aprecio y respeto, y en la que nadie se siente excluido. Desde esa perspectiva, el problema de la desigualdad no es solo (ni acaso fundamentalmente) que unos pueden disfrutar de bienes que a otros les resultan inaccesibles, sino que esa desigualdad afecta a ámbitos en los que nos importa mucho la igualdad.

Y es que la desigualdad, además de suponer ineficiencias y despilfarros de un capital social —el talento, por ejemplo— que no se asigna de la mejor manera, socava la calidad de la democracia. Y, por supuesto, lo hace porque, si hay dependencia material, hay terreno abonado para la corrupción, el clientelismo, los votos cautivos y, por ende, para erosionar el control y la transparencia de las instituciones. Pero la socava sobre todo en su rasgo más constitutivo: la igual posibilidad de influencia política en las decisiones colectivas, esa que tímidamente captura el lema «un ciudadano, uno voto», y que se ve completamente pervertida cuando unos, los ricos, tienen una desorbitada capacidad para decidir lo que se juzga importante, los problemas que se discuten y las respuestas que aparecen —y las que se excluyen— en los debates. No solo eso, lo peor es que los excepcionalmente ricos son

hiperactivos políticamente. Y se entiende: si te hacen caso, participas. Por lo mismo, se explica que los de abajo caigan en una espiral de apatía política: nadie habla cuando sabe que su voz no será atendida. El resultado es que los problemas de los ricos acaban por ser los problemas del gobierno y, por tanto, el norte que rige la orientación de los gastos públicos. Se mire desde donde se mire (investigando puertas giratorias, actividades legislativas, gasto en grupos de presión, composición de organismos de decisión), el diagnóstico es el mismo y la metástasis afecta al organismo entero: perversión de los principios de igualdad que sostienen la democracia; quiebra de la argamasa común que da sentido a la actividad política; sobrerrepresentación de los intereses de los muy ricos y, como consecuencia de esa desigualdad, esterilización —en el uso real— de los derechos, consecuencia de la desidia de unos ciudadanos que no se sienten escuchados y que, por lo demás, salvo excepciones, tampoco muestran coraje ni limpieza mental cuando toman la palabra, dada su carencia de autonomía material. De todo ello, contado aquí a uña de caballo, hay sobradas pruebas en distintos estudios académicos.

UN PATRIMONIO COMÚN: LA LIBERTAD (REAL) DE TODOS

Así las cosas, las garantías económicas de los ciudadanos se contemplan como parte de la trama institucional que hace posible el ejercicio del autogobierno. Una trama que, en lo esencial, no es distinta de otras que conocemos bien y que nadie discute: las constituciones, que aseguran derechos y libertades, y un ecosistema de bienes públicos y privados, normas sociales y pautas culturales compartidas. Como han descubierto de la peor manera los países a los que se ha querido exportar la democracia como quien introduce el uso de la penicilina, la existencia de esa trama es condición de posibilidad del ejercicio de la ciudadanía.

Pero hay algo más, que conviene recordar ante ciertas críticas muy comunes a la renta básica (RB, en lo sucesivo). Esa trama es recibida sin mérito ni aportación por nuestra parte. Es un costoso legado, condición de posibilidad de la participación en las decisiones colectivas, que recibimos con nuestra venida al mundo. Está a nuestra disposición sin que hayamos contribuido a levantarla ni a mantenerla y, además, sin que quepa excluir a nadie ni se contemple la desigualdad de acceso. En este sentido, nuestras instituciones democráticas guardan no pocos paralelos con la disponibilidad de ciertos recursos naturales: «estaban ahí» antes de que nosotros llegáramos

al mundo. Y como sucede, o debería suceder con tales recursos, su disfrute resulta accesible a todos por igual, con independencia de nuestra (inexistente) contribución, de hecho, se ha sostenido que tales recursos deben ser fuente de financiación de la RB, aunque aquí se trata de recordar otra cosa: hay bienes de los cuales disfrutamos incondicionalmente por igual, y nos parece razonable que así sea.

Las instituciones políticas y la trama en la que se insertan no están dadas por la naturaleza, pero sí son de todos, son bienes públicos producidos a través de generaciones, mediante la cooperación entre ciudadanos. Merced a este legado y (ahora sí) a unos recursos naturales que también heredamos, realizamos entre otras cosas nuestras actividades productivas. Algo que, por cierto, desatienden a veces quienes vinculan incondicionalmente la igualdad justa a la aportación productiva: ese paisaje de fondo de bienes heredados, que nosotros disfrutamos, también forma parte de los materiales que hacen posible nuestra riqueza y, por definición, disponemos de él sin aportar, sin mérito ni esfuerzo.

El acceso a esa herencia no se parece al acceso a nuestras propiedades particulares, y esta circunstancia nos remite a un aspecto del ideario de la Revolución francesa con el que abrimos estas páginas. Aunque la propiedad pueda cumplir funciones —por ejemplo, proporcionarnos autonomía— que son parecidas a los derechos de ciudadanía, la condición de ciudadano nada tiene que ver con la de copropietario (de una parte) de la comunidad política. Dicho de otro modo, nuestra condición de ciudadanos no está vinculada a una nuestra (posible) condición de propietarios. No somos ciudadanos como somos accionistas de una empresa o propietarios de una parcela en una urbanización. El territorio político no es una sociedad anónima, ni un contrato entre partes, entre socios que aportan cada uno su parcelita. Yo, como sujeto de derechos, soy tan ciudadano en Madrid como en Sevilla. Y Barcelona, en cuanto territorio político, no es propiedad de los barceloneses. Se trata de la radical novedad de las revoluciones democráticas respecto a lo que sucedía en el Antiguo Régimen, cuando los reyes eran dueños «a título personal» de sus territorios, que se ampliaban o reducían con matrimonios y separaciones, como nos sucede a cada uno con nuestras propiedades.

Las comunidades políticas que se forman con las naciones políticas constituyen una empresa colectiva de la que los conciudadanos son copropietarios en un régimen de *pro indiviso*: todo es de todos sin que nadie sea dueño de nada en particular. No hay nada que sea «mío» antes de lo que es de todos: el territorio político. La propiedad de cada cual no es previa, sino

posterior, al territorio común, jurídico y político. La existencia de este territorio, leyes mediante, nos permite disponer de nuestra propiedad, comprarla o venderla y limitar el acceso o la disponibilidad a los demás. Uno puede hacer algunas cosas como esas, pero no otras, como alojar su cuchillo en la yugular de otra persona. Tal territorio político-jurídico incluso es anterior al «*omnia sunt communia*» («todo es de todos») de Tomás de Aquino, incorporado en cualquier cuerpo constitucional, en nuestro caso en el artículo 128.1: «Toda la riqueza del país en sus distintas formas y sea cual fuere su titularidad está subordinada al interés general». El artículo tan solo confirma que es una decisión de todos el disponer de la trama de derechos: por razones de necesidad o interés, se modifica la disposición de la propiedad.

Sobre ese trasfondo del territorio común tomamos decisiones políticas de modo compartido, en una unidad de justicia y de decisión en la que, idealmente, todas las voces son atendidas. Y precisamente porque son atendidas, de acuerdo con procedimientos democráticos, y recogidas en forma de leyes, que contemplan la posibilidad de su modificación a la luz de nuevas razones, no cabe desvincularse de su cumplimiento y, por ejemplo, amenazar con «romper las reglas» y marcharse con una parte si no nos gustan las decisiones. La igualdad, la libertad y la fraternidad adquieren su exacto sentido sobre el fondo de la unidad: si te amenazo con romper la unidad cuando no me gusta lo acordado por todos, si el chantaje y la imposición sustituyen a la deliberación y las razones, no hay igualdad entre ciudadanos, porque quiero que mi voz pese más que las otras, ni libertad, porque la amenaza quiere regir las decisiones de todos, ni fraternidad, porque desprecio las razones —y hasta la posibilidad de dar razones— de mis conciudadanos. Todos participamos por igual de ese patrimonio común, que incluye derechos y libertades, y este nos proporciona a todos por igual las condiciones materiales para el ejercicio pleno de los derechos, de la libertad y la participación. Y está ahí, en el mundo, antes de que nosotros lleguemos al planeta, sin que quepa atribuírselo a nadie en particular. Por eso mismo, porque somos partícipes sin mérito ni voluntad, uno no se «apunta» a la nación política como se hace socio de un club deportivo. Si quiere, por supuesto, se puede marchar, pero su marcha deja intacta la comunidad política, sin que le quepa reclamar «su parte». En este sentido, tal patrimonio presenta características de bien público más o menos puro: no hay modo de excluir a nadie de su uso, y el acceso de uno no limita el acceso de otros. Nos viene dado gratuitamente, si queremos decirlo así, y sin que quepa pedirnos cuentas, ni limitar o dosificar nuestra posibilidad de disponer de él, según

nuestra particular contribución. Ahora bien, sí debemos rendir cuentas de forma compartida para legarlo sin deterioro, sin quebrarlo, precisamente porque formamos parte de una comunidad que nos garantiza derechos y libertades y en la que nuestra voz cuenta como la de cualquier otro ciudadano: es nuestra herencia común, y esa herencia, que hemos cultivado con nuestra participación, debemos dejarla en las mejores condiciones.

LA RENTA BÁSICA: UN INSTRUMENTO[4]

Para muchos, la RB es una propuesta realista que atiende a las consideraciones anteriores. En tal caso, se entendería como un (otro) derecho de ciudadanía que se materializa en una prestación monetaria universal, individual e incondicional y permanente. La novedad más importante, frente a otras propuestas, es que la reciben individuos (no las unidades familiares), todos los individuos, con independencia de su situación (desempleo, edad, salud, etc.). Algo bastante natural si se entiende como un derecho y aparece, como en las líneas anteriores, vinculada a conceptos como libertad, autonomía y autogobierno.

De más está decir que la RB se puede defender mediante estrategias de fundamentación distintas de la aquí sistematizada, mediante otras ideas de buena sociedad. Por otro lado, a partir de los principios aquí invocados, también cabría argumentar en favor de propuestas alternativas, distintas de la RB. Al menos, en principio. Uno puede ser vegetariano por diversas razones (religiosas, gastronómicas, éticas, dietéticas); y, también, por los mismos principios (dietéticos, por ejemplo), puede optar por alternativas al vegetarianismo. En el caso de la RB ha sucedido algo parecido. Ha sido defendida por liberales de distintos apellidos, por libertarios y por socialistas radicales o igualitaristas. También caben defensas más austeras, con menos vuelo filosófico, que prescindan —al menos explícitamente— de armazones de teoría política más o menos elaborados y opten por itinerarios más sencillos que los aquí recorridos —como una simple medida contra la pobreza, la exclusión o el desempleo.

Con todo, no hay que exagerar los consensos. Las discrepancias de perspectiva, más temprano que tarde, acaban por manifestarse como discrepancias en aspectos prácticos importantes: la cantidad que percibir, la edad en la que se inicia, las fuentes y formas de financiación, la exigencia de eliminar todas las demás transferencias. Y, por supuesto, no faltan las

enmiendas generales que, en varias direcciones, suelen dudar del realismo de la RB. Las dudas atañen a: la posibilidad de financiar una renta a la altura de los objetivos, en particular la autonomía material; la compatibilidad con nuestras intuiciones morales —abundan las opiniones en contra de que se pueda cobrar «sin dar un palo al agua» o de que los ricos también reciban la RB—; la posibilidad de que se desencadenen comportamientos que la hagan insostenible —legiones de parásitos y de gorrones—; los apoyos políticos de la ciudadanía, la (im)posibilidad de encontrar el suficiente número de segmentos sociales dispuestos a respaldar electoralmente la RB.

Todas esas dudas, a mi parecer, tienen su réplica, al menos en sus versiones más primitivas, las más extendidas en la opinión pública. En primer lugar, respecto a su coste, no está de más recordar que la RB sustituye a muchas de las actuales transferencias y simplifica (y por ende abarata) las labores de gestión y vigilancia. Además, aunque resulta complicado anticipar sus efectos dinámicos, no cabe descartar mejoras en la productividad derivadas de varios mecanismos causales previsiblemente asociados a su aplicación: la tecnificación de unos trabajos hasta ahora sostenidos en mano de obra sin cualificar, que se ve obligada a aceptar salarios miserables; las mejoras en capital humano de quienes, desprovistos de ingresos, tienen que entregar su tiempo a «lo primero que salga»; la disminución de la incertidumbre que invita a tomar decisiones menos arriesgadas, etc.

En segundo lugar, es discutible que todos veamos mal que la gente reciba dinero sin contrapartida laboral. Por lo pronto, no parece que nos revuelva las tripas morales la situación opuesta, esto es, que las personas trabajen sin esperar retribución, como sucede con el trabajo doméstico o el voluntariado. Pero el problema, en buena medida, es el prisma con el que se abordan las valoraciones. En realidad, no vemos necesariamente mal que alguien disfrute de ciertas cosas «sin aportar». Nos sucede a todos, especialmente si venimos al mundo en esta parte del planeta, en su lado bueno; y lo aprobamos a diario en el caso de niños y ancianos y, de vez en cuando, ante catástrofes como hambrunas o desastres naturales. Asimismo, por lo que muestran los estudios, a los humanos nos parece bien que las personas, con independencia de su aportación, tengan satisfechas ciertas necesidades básicas. Por lo demás, las intuiciones morales no están escritas en las tablas de la ley; en el fondo, cuando a muchas de nuestras opiniones les damos dos vueltas e intentamos dotarlas de cierta coherencia, acabamos por corregir las convicciones más arraigadas, como nos lo recuerdan conquistas como el sufragio universal, los

derechos civiles, la presencia pública y política de la mujer, el trabajo infantil, el matrimonio homosexual o los derechos de los animales.

También resulta discutible que las gentes vayan a dejar de trabajar de forma generalizada. Sobre ello arrojan luz los experimentos naturales disponibles (loterías que premian con sueldos vitalicios, como el sueldo *Nescafé*), las políticas aplicadas que guardan parecidos a la RB (los dividendos sociales en Alaska, los impuestos negativos en diversos lugares) y las distintas modelizaciones teóricas basadas en supuestos razonablemente realistas y en agentes con diversos patrones de comportamiento (fanáticos del trabajo, ociosos impenitentes, trabajadores que condicionan sus decisiones a las conductas ajenas, etc.). Es cierto que resultados tan limitados en su alcance deben tomarse con la debida prudencia, pero no está de más recordar que, a diferencia de lo que sucede con otras prestaciones (como el seguro de desempleo), la RB no se pierde cuando se consigue un empleo. Así pues, el salario sigue resultando un acicate, y las sanciones morales y las influencias sociales (un entorno susceptible de ser configurado públicamente, y que permite modificar nuestras disposiciones a cooperar, imitar y esperar reciprocidades) pueden orientar los comportamientos. Además, vincular el nivel (fluctuante, como variable dependiente) de la RB a la recaudación tributaria puede facilitar su aceptación.

El respaldo político depende en buena medida, como sucede con las apreciaciones morales, de cómo se presente la RB, del relato en el que se inserte. En otros términos: dicho respaldo se sitúa en el territorio de la disputa política, en el debate sobre los principios de justicia socialmente compartidos y en cómo aparecen las propuestas en relación con esos principios. Ciudadanos favorables al impuesto de sucesiones cambian de opinión cuando a este se lo bautiza como «impuesto de muerte». Preferimos gastar en «ayudar a los pobres» que «en bienestar», en «tratar la adicción a las drogas» que en «rehabilitar a drogadictos», en hacer frente «al calentamiento global» y no al «cambio climático». Por otra parte, la aceptación tampoco es independiente de la secuencia temporal de presentación. Se ha pensado en una sucesión (J. A. Noguera habla de módulos) que, mediante la modificación o generalización de algunas trasferencias existentes, aceptadas y apreciadas por los ciudadanos (prestaciones a menores, pensiones universales), permita desembocar *de facto* en la RB, atendiendo a la sabia consideración de Goethe, según la cual «cada paso ha de ser en sí mismo una meta, sin dejar de ser un paso».

De más está decir que las réplicas no agotan un debate que permanece abierto y en el que han participado científicos sociales de primera línea, en muchos casos para modificar sus juicios a la luz de razones que habían desatendido en una primera aproximación. Nada que ver, por tanto, con el trato frívolo que la RB ha recibído en nuestro entorno político más inmediato, donde no ha habido deshonestidad intelectual que no se haya cometido: defensas a tontas y a locas, brindis al sol de quienes se saben alejados de las decisiones reales, elogios insensatos —como si se tratara del bálsamo de Fierabrás que aliviará todos los males sociales—, manipulación de las palabras para llamar RB a otras cosas, propuestas de alcance geográfico tan limitado que parecían reducirse a falansterios o familias ampliadas —donde, por supuesto, no habría problemas de aplicación—, apologías retóricas en ámbitos donde no hay posibilidad real de aplicación y, al poco tiempo, a la menor crítica y cuando la política empieza a exigir decisiones reales, eliminación discreta de los programas.

Con todo, las discusiones, de la peor manera, en rigurosa aplicación de la recomendación «que se hable de mí, aunque sea mal», han contribuido a que la RB esté ya en el debate político. Unos y otros, aunque no siempre de frente, aunque sea de forma tangencial, la discuten con propuestas que se quieren parecer o que se presentan como alternativas. Sencillamente, la RB ha llegado para quedarse. Y así debe ser mientras no veamos razones definitivas que nos inviten a darla por caducada. Porque se trata de debatir con la mirada limpia, sin desgarros y con vocación de verdad, estando dispuestos a admitir que pueden aparecer dificultades hasta ahora no anticipadas, efectos imprevistos. Después de todo, no debemos olvidar que la RB no deja de ser un instrumento para los empeños que realmente importan, aquellos que estaban en la trastienda de un verano de 1789 en París y a los que todavía les estamos dando vueltas, aunque no lo dijera Zhou Enlai. Como sucede con cualquier instrumento, quizá nos toque abandonarlo si no sirve o encontramos otros más afinados. En todo caso, lo importante es que los primeros pasos sean los debidos. Y quizá, quiero consolarme, no todas las reflexiones de los filósofos políticos son especulaciones ociosas. No tenemos por qué abandonar la vieja confianza ilustrada en que la razón y la buena ciencia constituyen el mejor comienzo para ordenar con más decencia la vida compartida.

5
RAZONES SOBRE LA IGUALDAD Y EL SOCIALISMO[1]

¿EL FIN DE LAS IDEOLOGÍAS, OTRA VEZ?

Algunos clásicos sostenían que la política estaba asociada a la disputa de ideas: ingenuos. Ellos y nosotros, que nos lo creímos. La política cotidiana es otra cosa. Se habla mucho y fuerte, pero se discute poco. Transcurre por veredas que, con apenas variantes, todos transitan, y entre las que no faltan descalificaciones de principio, aquellas que, en sentido literal, harían imposible la deliberación democrática. En una fórmula condensada, el supuesto básico que parece alimentar la vida política es que los otros son ignorantes, imbéciles o inmorales. La «triple I». Un camino peligroso: carece de sentido polemizar si descartamos la buena fe o la capacidad intelectual de nuestro interlocutor, si asumimos que no cree o no sabe lo que dice. Y como los otros, los demás, somos todos, la disputa democrática, en esas condiciones, se vuelve tóxica. Peor aún, no es que el debate se emponzoñe, es que se niega por principio: no podemos darnos razones si no nos reconocemos como interlocutores. Lo que los unos se arrojan a los otros no son ideas o propuestas, sino (las mismas) descalificaciones. El tono se eleva tanto como baja el contenido; tan vacío como los programas, pero, eso sí, en voz alta.

Explicar tan desolador panorama no cuesta mucho. La teoría económica de la democracia, que tiene sus problemas, acierta en lo esencial. Quien quiera ganar las elecciones ha de asegurarse el mayor número de votos. En esas circunstancias, no queda otra que prometer todo a todos. Y visto que, como nos confirman los estudios de psicología económica, perder nos fastidia más de lo que nos alegra ganar, hay que molestar al menor número de posibles votantes, evitar los mensajes desagradables y limar las aristas de los

programas: allí cabe todo. El populismo es la versión más consumada de este proceder: el de Podemos, cuando ante las preguntas incómodas propone «lo que la gente decida», o el de la izquierda catalana, cuando sostiene que en sus propuestas «caben independentistas, nacionalistas, confederalistas y federalistas» —esto es, unos que quieren discutir cómo vivir juntos y otros que quieren convertir en extranjeros a sus conciudadanos—. Cuanto menos precisas las acusaciones o las medidas, menos enemigos. Si acaso, aproar contra la casta, el capitalismo de amiguetes y los corruptos. ¿Quién no está en contra del mal y sus manifestaciones? Y si toca concretar alguna promesa, que sea a costa de los que no pueden votar —los extranjeros y, sobre todo, las futuras generaciones—. Nadie gana las elecciones anticipando malas noticias, ni gobierna hoy con los votos de los ciudadanos futuros. Además, los humanos tenemos una insensata preferencia por el presente, que sobre eso también hay estudios: como las criaturas, preferimos un caramelo hoy a cinco mañana. De modo que, si hay que especificar las propuestas, el principio regulador es «quien venga, que arree»: burbujas financieras que van cebándose; déficits y deudas que alguien pagará; nacionalismos que siembran su tóxico proyecto; pensiones futuras que sabe Dios quién financiará; recursos naturales que van desapareciendo; problemas ambientales que todavía no respiran; amenazas terroristas que permanecen en *standby*; epidemias que aún no nos alcanzan. Todos de perfil, instalados en la irrealidad. En la nada o el despropósito, todos de acuerdo.

Lo dicho es más o menos lo que hay. Guste o no. A partir de ahí, es posible levantar el vuelo de las especulaciones y entregarse a conclusiones más o menos lúgubres sobre la muerte de los ideales. Una de las más extendidas sostiene que, como *de facto* no hay diferencias entre izquierdas y derechas, la clásica distinción de concepto entre izquierda y derecha ha perdido sentido y solo hay problemas de gestión con soluciones técnicas. A lo sumo, la distinción se mantendría en lo que atañe a usos y costumbres: el aborto, los extranjeros, el sexo, el matrimonio homosexual o la religión. Y poco más. Un poco más que es un poco menos a la hora de la verdad, cuando se descubre —hay estudios que así lo muestran— que las opiniones racistas, sexistas o simplemente tradicionalistas no son infrecuentes entre los más pobres, votantes de izquierdas, mientras que los más ricos entre los ricos —a quienes produce sarpullidos cualquier mención a la igualdad real de oportunidades o a la redistribución— mantienen en cuestión de usos y costumbres opiniones que, en comparación, convierten la mansión de *Playboy* en un monasterio cartujo. El trazo se complica aún más porque hay doctrina

que avala que esa disposición «libertina» de la derecha no es una extravagancia, sino el armonioso corolario de argumentos liberal-libertarios no desprovistos de alguna coherencia —aunque no plenamente convincentes —, los cuales condenan cualquier tipo de intromisiones públicas, tanto las económicas y redistributivas, que justificarían los impuestos, como las morales, que impedirían a cada cual hacer con su vida lo que le venga en gana. Y la disección se vuelve ya simplemente imposible ante la proliferación de diversas izquierdas, unas racionales y otras no tanto, que defienden argamasas morales, identidades colectivas y tradiciones de todo orden, contemplan con desconfianza un progreso técnico que entienden subordinado a mezquinos intereses y critican modelos de vida y consumo asociados a lo que en otro tiempo se llamaba «desarrollo de las fuerzas productivas» —los cuales amenazarían valiosas formas de vida tradicionales, cuando no cualquier forma de vida.

El deprimente cuadro anterior no distorsiona mucho las cosas, pero, a mi parecer, la conclusión está lejos de resultar inevitable. Que la competencia política imponga emborronar las diferencias no quiere decir que las diferencias, esas que se emborronan, no existan. En realidad, la tesis de la confusión de las ideologías presume lo que rechaza. Para decir que unos y otros acaban por encontrarse es obligado distinguir entre unos y otros. Quien se presenta en mitad de dos opciones necesita que previamente las dos opciones aparezcan como conceptos perfilados. Y en ese terreno, el de los conceptos, las vaguedades no están permitidas: los conceptos son objetos abstractos que la vida no estropea. Esa pureza analítica es imprescindible para pensar, sea como sea el mundo, siempre instalado en el ruido y la imperfección. Después de todo, no hay un mercado real que se parezca al de la teoría económica, ni uno solo, y eso no desalienta a los economistas en su trabajo. Tampoco existe una sociedad en buen trato con su ecosistema, pero ello no evita que podamos —y debamos— pensar en cómo organizaría.

La dinámica de la competencia electoral conduce a diluir mensajes, escamotear los problemas y entregarse a los sortilegios, pero esa circunstancia no resta pertinencia a los mensajes, no disuelve los problemas ni, aún menos, hace buenos los sortilegios. Algo que admiten todos, aunque sea de costado. Por ejemplo, cuando, ante los problemas importantes, que comprometen la continuidad de la comunidad política (pensiones, terrorismo, seguridad social), se convocan los unos a los otros para excluir dichos problemas de la competencia política, para «no hacer electoralismo» y adoptar «políticas de Estado». Una reclamación que solo tiene sentido si deslindamos lo eficaz

electoralmente de lo correcto y que, por supuesto, no garantiza el triunfo de lo correcto, porque lo que sale del debate electoral muchas veces acostumbra a acabar en circuitos más opacos, donde los intereses de los poderes bien organizados se imponen a la genuina decisión democrática y hasta a la buena ciencia.

Coincidir en que no todo es lo mismo no implica estar de acuerdo a la hora de trazar la linde. Incluso la decisión de levantar la muga, una tarea en principio analítica, se ve enrarecida por los insalubres procedimientos de la política diaria y, en ese lodazal, cada cual propone el criterio que, a su parecer, más puede doler al otro. Así, sin afán de exhaustividad, pueden reconocerse diversas propuestas que en el fondo constituyen preludios de descalificaciones: totalitarismo frente a democracia; cultura frente a civilización; razones e intelectuales frente a emociones e ignorantes; jóvenes frente a viejos; aceptación del mundo (de las constricciones) frente a cambio; tradición frente a revolución; valores morales frente a intereses económicos.

Afortunadamente, otras propuestas apuntan a criterios con más fundamento, menos arbitrarios: valores (igualdad y democracia frente a libertad y derechos); clases sociales de referencia (trabajadores, clases medias/altas); diseños institucionales (Estado, mercado); tesis antropológicas (buenismo, egoísmo). Si, dando un paso más, ceñimos el arco de las discrepancias al plano normativo, algo ganamos, aunque también aquí hay matices. Puede sostenerse que las diferencias afectan a los valores por los que se apuesta (igualdad frente a libertad), a la distinta interpretación de los valores (igualdad de oportunidades o de resultados) o a la prioridad que se establece entre ellos. Con todo, otros sostienen que, aun en el plano normativo, cuando se desmenuzan los argumentos, las contraposiciones son menos rotundas de lo que parecen. Así, mientras que algunos afirman que el común contraste entre igualdad y eficiencia no es tal, porque el único modo de asegurar la eficiencia es garantizar la igualdad (por ejemplo, allanando el camino a una educación accesible a cualquiera), otros nos dirán que tomarse en serio la libertad exige apostar por la igualdad: puesto que los recursos permiten conocer y realizar los proyectos vitales, solo la redistribución nos garantizaría una ampliación de la (distribución) de la libertad. Por esta esquina, buena parte de las discusiones, análisis conceptual mediante, acaban por concluir que en realidad los desacuerdos no son tanto de valores como del sentido de las palabras, porque no todos están pensando en lo mismo cuando hablan de libertad, responsabilidad o igualdad. Las discusiones se enredan mucho, y resulta difícil evitar la impresión de que, en el fondo, las

discrepancias son desencuentros; o, dicho de otro modo, dichas discrepancias no son susceptibles de solución, sino de cartografía: dado que, cuando discutimos sobre Z tú estás pensando en M y yo en N, en rigor, no discrepamos; si acaso, lo único que nos queda es elegir un conjunto coherente de ideas, y se trata de una elección cuyas razones últimas no son del todo claras. Como se verá, algo de eso sostiene Gerald Cohen.

Con esa ligera excepción, que afecta solo a algunos dubitativos pasos, los libros que aquí repasaremos sostienen que hay lugar para —y ejercen— la disputa de ideas en su mejor sentido, como crítica razonada de principios a partir de los cuales levantar instituciones con las que ordenar la vida compartida. Están de acuerdo en que hay diferencias normativas e institucionales y lugar para el contraste de principios y propuestas, para la mejor política. Y en que el socialismo, se piense lo que se piense, es una idea clara y distinta que está a un lado de la mesa de debate y, en ese sentido, una referencia desde la que afinar los perfiles ideológicos.

EL CAPITALISMO, SIN COMPLEJOS

The End of Socialism[2] es una crítica que no escamotea el contraste de ideas, por no decir el combate ideológico contra el socialismo. Por su tono y su disposición, nos remite a las mejores páginas de Hayek y a trechos de Ayn Rand. La contraposición entre socialismo y capitalismo es absoluta y sin concesiones. No hay afán conciliador, tibieza o búsqueda de coincidencias. Cada uno en su lado de la barricada. Una barbaridad desde el punto de vista de la historia de las ideas: las tradiciones ideológicas andan entramadas y no hay clásico en el que no convivan tesis tomadas de aquí y de allá. Con frecuencia, una misma palabra designa conceptos distintos o, al revés, se usan distintas palabras para referirse a lo mismo. Aristóteles, Maquiavelo o Rousseau no se levantaban por la mañana y proclamaban: «Van a enterarse estos malditos liberales, tengo un par de teoremas republicanos definitivos que los van a hundir». Gracias a esta inexorable circunstancia, los historiadores de las ideas pueden *resetear* periódicamente su disciplina, aliviarse del tedio y calificar a Montesquieu, Adam Smith, Kant o Stuart Mill ora como republicanos, ora como liberales, y todo ello sin excesivos trastornos filológicos.

Pero James R. Otteson se sitúa en otros territorios, con otras reglas: la filología histórica le importa un rábano. Sin ir más lejos, a pesar de que enfila

contra Marx en buena parte del libro, lo cita a través de una antología, sin especificar si el paso proviene de sus cuadernos escolares o de *El capital*. Un proceder poco elegante, pero no una aberración. El autor se instala en la disputa ideológica, y en ese solar lo que importa es cartografiar con precisión de agrimensor las ideas que se critican y las que se defienden. Las reglas en esos terrenos son pocas, aunque estrictas: definir los conceptos, especificar la arquitectura de los argumentos y poco más. Así procede Otteson cuando, al dibujar el socialismo, lo contrapone no al mercado o al liberalismo, sino al siempre antipático «capitalismo». Lo dicho: sin complejos ni tibiezas.

La contraposición se desarrolla, fundamentalmente, en los territorios de la filosofía moral y la teoría económica o, dicho de otro modo, en los valores en que basar la vida compartida y en las instituciones orientadas a garantizar ese objetivo. Según la reconstrucción de Otteson, el socialismo apostaría en el plano de los principios por la igualdad, la comunidad y cierta idea de justicia (amplia, positiva); y en el plano institucional, por la organización centralizada y planificada de la economía. Por el contrario, el capitalismo aparecería comprometido en el plano de los principios con el individualismo, la libertad y una austera idea de justicia (limitada, negativa); y en el institucional, con los diseños de mano invisible.

La tesis del autor es rotunda y hasta despiadada: la sociedad socialista ni se puede realizar ni es una buena sociedad. El socialismo no sería factible ni deseable. Los escolásticos (*«Ad impossibilia nemo tenetur*»), Kant y los lógicos deónticos, entre otros, nos enseñaron que el *debe* implica el *puede*, que no cabe entretenerse en darle vueltas a lo imaginable cuando lo imaginable no es posible. Así pues, en principio, bastaría con mostrar que el socialismo resulta imposible para abandonar la argumentación: no cabe empeñarse en defender lo que no puede ser. A nadie se le ocurre proponer una sociedad en la que todos ingresan el doble de la renta media. Pero, como digo, no parece pensarlo así el autor, quien, después de sostener que el socialismo es imposible, se empecina en mostrar que además es indeseable.

Junto al contraste normativo y económico-institucional, Otteson sugiere un contraste antropológico: los socialistas pensarían que los humanos somos altruistas, cosmopolitas y moldeables, mientras que los capitalistas, más sombríos, estarían convencidos de que somos egoístas, localistas y rocosos. Eso sí, el autor se limita a dibujar la contraposición y a dejarla a un lado. Una contención que resulta difícil de entender si se tiene en cuenta que las tesis antropológicas constituyen el eslabón que vincula los principios con las instituciones: según como seamos los humanos, optaremos por unas u otras

instituciones al intentar materializar los principios en la sociedad. Los santos no requieren leyes. En palabras de Aristóteles: «Cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia», (*Ética nicomáquea*, 1155a, 26-28). Si todo el mundo es bueno, no harán falta coerciones o incentivos. Con humanos socialistas (altruistas), la sociedad (inspirada en valores socialistas) podría prescindir de las instituciones (centralizadas y coercitivas) socialistas. Veremos más adelante cómo estas tribulaciones antropológicas, en apariencia cosas de curas, acaban por desordenar a casi todo el mundo.

La omisión de Otteson resulta aún más sorprendente si tenemos en cuenta la solvente literatura, afín a sus preocupaciones últimas, que, precisamente para dilucidar la relación entre instituciones y principios, enfoca sus quehaceres en lo que sabemos sobre el comportamiento humano. Por ejemplo, no hay una simple mención a Samuel Bowles y Herbert Gintis, dos economistas igualitaristas, por no decir socialistas, con importantes trabajos en revistas de biología teórica, en los que hacen un pertinente uso de la teoría de juegos y de las investigaciones sobre las bases evolutivas de la cooperación —o la reciprocidad— para explorar distintos diseños institucionales que pueden dotar de buen curso igualitario a las disposiciones humanas. Dichos economistas no solo muestran, entre otras cosas, que el dilema entre altruismo y egoísmo no sirve como alternativa ni siquiera pedagógica o conceptual, sino que además, con herramientas de la moderna microeconomía, exploran los diseños institucionales del igualitarismo compatibles con una antropología realista con los humanos normales, ni ángeles ni demonios[3].

En cualquier caso, como decía, la crítica del autor al socialismo se sostiene básicamente en los otros dos géneros mencionados: la economía y la filosofía moral. En realidad, en el terreno económico su defensa del mercado frente al plan reconstruye (sin actualizarlo) un excelente debate que ya tiene sus años —casi su siglo—, acerca de la (in)capacidad de las economías socialistas planificadas para dotarse de un sistema de señales, de información, con el que coordinar con alguna eficiencia la asignación de recursos[4]. El mercado, el sistema «libre» de intercambios, descentralizado, nos proporcionaría mediante los precios, además de los incentivos para producir, un mecanismo para conocer qué mercancía se quiere, quién la quiere y cuánta, esto es, nos proporcionaría la información necesaria para coordinar los procesos económicos. En cambio, el socialismo no tendría forma de determinar unos precios en los que basar la planificación, pues las posibles fuentes de información alternativas a dichos precios no resultan fiables. Desde

luego, no sirve la que suministran los propios agentes, sometida como está al comportamiento estratégico.

El debate, que todavía colea, tuvo sus idas y vueltas, entre ellas los trabajos de Abba Lerner y de Oskar Lange, quienes elaboraron un modelo de formación de precios sin mercado, con el que, en principio, podía alcanzarse una asignación eficiente sin necesidad de mecanismos «reales», sin mercado material. El autor no acusa recibo de esos desarrollos ni, aún menos, de algunas de sus derivaciones más promisorias, como las investigaciones de Lange sobre los posibles usos que de los (entonces futuros) ordenadores pudiera llegar a hacer el socialismo para procesar la información. Unos desarrollos tomados como pura especulación en su momento, pero que ahora, en los días de los *big data*, merecen una relectura[5]. Tampoco se ocupa Otteson de otras investigaciones, más recientes y de no menor nivel, sobre modelos de socialismo de mercado, que muestran la posibilidad teórica de compatibilizar la eficiencia asignativa del mercado —de un mercado sin propiedad privada— con principios de justicia distributiva, en particular el principio de «ninguna desigualdad sin responsabilidad», sobre el que volveré más abajo. Es cierto que se trata de investigaciones de pizarra, de idealizaciones, muchas de ellas basadas en teorías —como la del equilibrio general— carentes de relevancia práctica, pero no lo es menos que —aparte del interés que siempre tiene la clarificación conceptual— esos son los dominios en que Otteson desarrolla la argumentación del libro, los mismos en que estaba instalado el clásico debate[6]. Por supuesto, el autor siempre podría decir que el socialismo de mercado no es socialismo, habida cuenta de que, según su definición, el socialismo requiere la planificación. Una respuesta impecable y vacía, como todas las tautologías.

Podría pensarse que la despreocupación de una producción teórica que arranca precisamente donde se quedaron los viejos maestros se compensa con empiria, con un repaso a los innegables fracasos de las economías del socialismo real. Pero tampoco es el caso. La argumentación de Otteson se despliega en una suerte de sentido común, muy eficaz para exponer las conocidas —e indiscutibles— funciones del mercado, pero que carece de fuerza probatoria. De hecho, la mayoría de las veces las apelaciones a la realidad no pasan de ser ejemplificaciones. El problema con los casos particulares es que, al margen de sus servicios pedagógicos y ocasionalmente refutatorios, los hay para todos los gustos o, aún peor, que un mismo caso puede servir a todos los gustos. Basta con ver el uso de un conocido ejemplo (la historia de un lápiz), debido a Leonard E. Read y popularizado por Milton

(y Rose) Friedman en su exitoso y brillante *Libertad de elegir*: «Nadie sentado en una oficina central impartió órdenes a miles de individuos. Ninguna policía militar hizo cumplir aquellas órdenes que nunca se dieron» —en esa graciosa combinación de madera, barniz, etiqueta, mina de grafito, chapita de metal y diminuta goma de borrar se concretarían millones de decisiones dispersas de individuos que se ignoran, entre los que se incluyen fabricantes de sierras, conductores de ferrocarriles, camareros que sirven café y otros a los que se les proporcionan cobijo y comida—. La moraleja, según el autor, es inmediata: el plan se mostraría incapaz de suplir tan engrasada máquina de coordinación.

Un análisis incompleto de cómo son las cosas. Por lo pronto, Faber-Castell, la empresa que combina los materiales, tiene poco que ver con un mercado. Si acaso, se parece más a un sistema de planificación central. Como bien sabía el premio Nobel de Economía, Ronald Coase —en cuya obra muchos conservadores han encontrado a veces inspiración llegado el momento de defender la propiedad privada en nombre de la eficiencia—, lo cierto es que las empresas constituyen una anomalía si hemos de creernos la descripción convencional del mercado como un mecanismo de mano invisible, con unos precios —y salarios— que son el resultado final (espontáneo) de la interacción de millones de agentes descoordinados que, como oferentes y demandantes, buscan su particular beneficio. Coase nos recordó que, en las empresas, las relaciones entre administradores y trabajadores se amparan en ideas de distribución justa, entre otras presunciones morales, y, sobre todo, que dichas empresas constituyen sistemas centralizados de coordinación de las actividades que, en principio, en la versión idealizada de la teoría económica, el mercado debiera dejar dispersas en mil unidades de decisión. Los empresarios no acuden cada día al mercado a comprar lo que necesitan para producir, sino que dirigen organizaciones estables que acuerdan contratos a bastante largo plazo. Nada más alejado del zoco de una ciudad árabe que el capitalismo nuestro de cada día.

En realidad, la cruzada de Otteson contra la planificación no es tan devastadora como parece, al menos si su objetivo es abatir el socialismo. Si acaso, la crítica afectaría únicamente a algunas variantes de dicho socialismo, a las asociadas a la planificación. Pero hay algo previo: existe una planificación que funciona y que, en la mayor parte de las ocasiones, poco tiene que ver con el socialismo. Mucha de ella, por cierto, está emparentada con éxitos que, con cierta precipitación, se suelen atribuir al mercado. Y es

que la versión romántica del mercado, como una suerte de exquisito ingenio productor de innovaciones, resulta sencillamente falsa. Algo bastante más complicado que el lapicero, el *iPhone,* por no decir el mundo entero de Apple, no se entiende sin inversión pública, sin un Estado dispuesto a asumir riesgos y coordinar y alentar la investigación básica. Apple o Siemens son resultado de dinámicos ecosistemas público-privados. Y no son los únicos ejemplos ni los más llamativos. Hay planificación, y muy sofisticada y eficaz, en la coordinación de los miles de vuelos diarios que atraviesan el planeta, en las intervenciones militares, en los viajes espaciales y en la lucha contra las epidemias, como la hubo en la coordinación de las Bolsas mundiales el 12 de septiembre de 2001. Las pruebas están a la vista de todos: la ingeniería de los acueductos romanos; el urbanismo de San Petersburgo; los sofisticados sistemas de autopistas; el diseño del centro de París por Haussmann o el de Barcelona por Cerda; la erradicación de la fiebre amarilla, el cólera o la viruela; el *New Deal* y hasta las complejas economías bélicas de las dos guerras mundiales, etc. Habría que estar muy trastornado para pensar que detrás de cada una de estas realizaciones se escondían taimados socialistas. Buena parte de nuestra vida social necesita de la planificación, y esto solo puede ignorarse desde la ceguera ideológica; desde la ceguera o desde un fetichismo absolutista que asume una contraposición de planos fuera de lugar: la versión idealizada del mercado frente a la realidad (demonizada) del Estado o la planificación.

Por supuesto, mostrar que nuestras economías no pueden prescindir de la planificación no supone mostrar que el socialismo es realizable. A menos que, como hace Otteson, uno asocie el menor atisbo de planificación o de intervención pública al socialismo. En realidad, lo único que se desprende de las consideraciones anteriores es que resulta de escaso provecho situar la crítica al mismo en el viejo debate del cálculo informativo. El socialismo, por seguir hablando a lo grande, no puede prescindir del mercado, del mismo modo que el capitalismo no puede prescindir del Estado y de la planificación. Otteson se complica innecesariamente la vida cuando, al discutir la (posible) realización institucional del socialismo, equipara la contraposición socialismo versus capitalismo con la contraposición mercado versus planificación y, a partir de ahí, para sostener la superioridad del capitalismo, se siente obligado a *demostrar* la arriesgada tesis de que la planificación es incondicionalmente imposible. En esas condiciones, para salvar al socialismo bastaría con mostrar que la planificación es posible, y hasta deseable en muchas circunstancias.

Por supuesto, los problemas de Otteson no son las soluciones del socialismo. Mostrar el alcance limitado de las críticas centradas en el problema de los precios no nos sirve como argumento a favor de dicho socialismo, sino en contra de ciertas críticas. Nos permite matizar las descalificaciones a la intervención pública y, lo que es más importante, desvincular los problemas (o los aciertos) de la planificación de los problemas (o los aciertos) del socialismo. Pero de lo expuesto hasta aquí no se desprende que el socialismo sea bueno. La modesta enseñanza, que Otteson ni siquiera contempla, es que la justificación del socialismo no depende de la calidad del diseño institucional en particular, de la planificación, del mismo modo que la justificación de la necesidad de evaluar a los estudiantes no depende de un particular método de examen.

Como dirían los funcionalistas en filosofía de la mente, hay muchas maneras de realizar una tarea o (en términos más eficaces y macabros) de pelar un gato. Recordemos el mencionado ejemplo del pastel[7]. Al repartirlo, una vez que hemos decidido apostar por la igualdad, podemos optar por distintos procedimientos o diseños institucionales: *a)* la libertad y la pedagogía moral, según la regla «cada uno debiera pensar en los demás antes de escoger un trozo»; *b)* una institución central que, como haría un planificador socialista, aplica la regla «la autoridad debe cortar y repartir en partes iguales»; *c)* un diseño institucional descentralizado, atendiendo a la regla «el que corta los trozos será el último en escoger». La elección entre esas tres estrategias dependerá de las disposiciones humanas (y de otros valores que habrá que ponderar). Cada una de ellas asume distintas ideas sobre lo que cabe esperar de los ciudadanos ante la posibilidad de materializar un diseño institucional en consonancia. La primera propuesta requiere que (casi) todos sean altruistas; la segunda, que al menos exista un altruista (el planificador que reparte) y que dispongamos de un mecanismo para identificarlo; la tercera puede funcionar incluso con personas egoístas: el que reparte, asumiendo que los demás querrán el pedazo de mayor tamaño, tendrá incentivos para cortar todos los pedazos iguales.

El experimento mental del pastel nos devuelve al tercer plano de la contraposición, el antropológico, ese que, como ya se dijo, el autor despacha sumariamente. Sin duda, la tercera de las estrategias es la menos exigente, la más realista. Funciona incluso si los ciudadanos, en su día a día, no se encuentran personalmente comprometidos con el ideal de justicia igualitario que se honra colectivamente. Si asumimos que los humanos somos egoístas, esta alternativa sería la más razonable, mientras que la primera fracasaría por

ineficaz, porque a nadie le importaría la recomendación moral, y la segunda reclamaría una costosa información y penalizaciones, y siempre estaría sometida al riesgo de que el administrador —tan egoísta como los demás— se quedara con la mayor parte. Para lo que aquí interesa, el ejemplo nos muestra varias cosas que complican la exposición del autor: que distintos diseños institucionales pueden conducir a la igualdad; que es importante conocer las disposiciones humanas; que el compromiso político, público, con la igualdad no exige el compromiso de cada uno con el altruismo; que asumir una idea pesimista de la naturaleza humana no obliga a optar por instituciones represoras. También muestra que, más pronto que tarde, en los debates sobre la posibilidad del socialismo aparece el problema de la naturaleza humana. Más adelante veremos cómo los socialistas tampoco acaban de tener un trato intelectualmente cómodo con este asunto.

De haber tenido éxito la crítica institucional al socialismo, carecería de sentido darle vueltas a sus valores. En este sentido, las consideraciones anteriores, por renglones torcidos, restituyen la legitimidad a la discusión normativa: en la medida en que la tesis de imposibilidad institucional pierde vigor, adquiere pertinencia la discusión de la contraposición de valores. Si la primera parte del libro —la crítica institucional— hubiese alcanzado sus objetivos, la segunda resultaría prescindible. Así que, paradójicamente, la debilidad de la crítica económica de Otteson otorga legitimidad a su crítica normativa, a su tesis de que el socialismo es moralmente inferior al capitalismo. A defender esto dedica el autor la segunda parte de la obra, ya en los terrenos de la filosofía política, con alguna digresión sobre un par de libros[8] que se ocupan de materias económicas y propuestas institucionales y que, por cierto, proceden de autores que solo con algún esfuerzo —y seguramente con su discrepancia— podrían ser calificados como socialistas.

En esta parte, Otteson, al perfilar su propio punto de vista, que asocia al trasfondo normativo del capitalismo, defiende un ideario en el que las personas son consideradas agentes morales, esto es, tienen asegurada una «libertad para tomar decisiones con autonomía», lo cual les permite, y hasta obliga, «a asumir las consecuencias, buenas o malas, de sus decisiones». Se trata de un principio que, a parecer del autor, habría de regular la relación entre los ciudadanos, y que los compromete a «reconocer a los otros como iguales agentes morales, quienes deben tener asegurada la misma libertad que queremos para nosotros en el momento de juzgar, decidir y comportarnos según nuestras propias ideas». Con buen criterio y austera filología, Otteson entronca estas ideas con Aristóteles y Kant. También podría hacerlo con el

Manifiesto comunista, donde Marx defiende «una sociedad en la que el libre desarrollo de cada uno será la condición para el libre desarrollo de todos».

Pero no es esta la idea que el autor tiene de los socialistas. Los suyos son un tanto singulares. En realidad, Otteson no discute las ideas clásicas del socialismo, sino tesis y propuestas que entiende críticas con el capitalismo. En algunos casos, como en el análisis del paternalismo, lo hace con pertinencia; en otros casos, no tanto, por no decir que lo hace de mala manera, como sucede cuando —sin otro aval que su utilización analítica y explicativa del concepto de clase social— atribuye a Marx una suerte de holismo ético: el «error de ver a los seres humanos como si no fueran individuos únicos» y, por ello, «negarles la dignidad y el igual respeto». Una falacia, por cierto, a la altura de la del joven Marx cuando, criticando la teoría económica que él mismo cultivaría años más tarde en *El capital*, escribía que «los promedios (aritméticos) son insultos en toda regla, injurias contra los individuos reales, singulares[9]». En ambos casos, tanto en el de Otteson como en el del joven Marx, hay una pérdida completa de la perspectiva. La tesis normativa del individualismo ético, según la cual las unidades de valoración —lo que importa— son los individuos (su bienestar, sus derechos), nada tiene que ver con la tesis empírica (verdadera o falsa, cuestión que no nos atañe ahora) según la cual la exclusión de ciertos individuos deriva de su posición compartida en el proceso de producción. Sin ir más lejos, las reflexiones de Marx sobre la alienación son impensables fuera de un individualismo ético que, además, asume la calidad de agentes morales de los seres humanos: el capitalismo degradaría lo mejor de las personas, su autonomía y su capacidad para realizarse[10].

En realidad, el núcleo normativo de las ideas de Marx, quien dijo poco y no siempre claro, no anda tan lejos de una suerte de aristotelismo generalizado, de una comunidad en la que a todos les estuviera concedida la posibilidad de desarrollar sus mejores capacidades. Como veremos, Erik Olin Wright recordará esta veta en su crítica al capitalismo. El resto de consideraciones normativas reconocibles en la tradición socialista, incluida la igualdad, serían si acaso principios derivados de esa idea. El problema serio, muy serio, es que esa aspiración de plena realización humana —la crítica al capitalismo y la «solución»— estaba pensada bajo la hipótesis de que la sociedad comunista sería una sociedad de la abundancia: en una sociedad donde hay de todo para todos, cada cual puede dar rienda suelta a cualquier deseo y a cualquier aspiración. En Jauja nadie se preocuparía de si se distribuye según el mérito, el esfuerzo, la necesidad o la voluntad de Dios: si

cada cual puede tener lo que quiere, no hay motivos de disputa ni, por lo mismo, problemas de asignación de recursos. Algo que, como se vio, ayuda a entender el desinterés de Marx por la teoría de la justicia y sus entornos: en el capitalismo, dicha justicia era imposible, mientras que en el comunismo resultaba innecesaria, una pérdida intelectual de tiempo equivalente a darle vueltas al sexo de los ángeles[11].

Sea como fuere, y para lo que importa, no parece que la línea de fractura entre capitalismo y socialismo pueda establecerse asumiendo que el socialismo descalifica la apuesta de Otteson por una «libertad para tomar decisiones con autonomía», que permite y hasta obliga a los ciudadanos «a asumir las consecuencias, buenas o malas, de sus decisiones». Para verlo, lo mejor es abordar lo que constituye el meollo de la discusión normativa actual en filosofía política, el mayor reto del moderno liberalismo: su dificultad para asumir plenamente las implicaciones institucionales de su compromiso con la idea de autonomía, el fundamento de su idea de libertad. En pocas palabras, el debate en torno al *igualitarismo de la suerte*, acaso el más importante de los que entretienen a los filósofos políticos durante los últimos veinte años. De ese asunto se ocupa con detalle el siguiente libro.

LAS VARIEDADES DE LA IGUALDAD

Aunque entre académicos se hable muy poco de socialismo, se habla, y mucho, de igualdad. No hay número de una revista de filosofía política que no incluya uno o dos artículos sobre el asunto. Y pocas veces para criticar la idea. Si acaso, para afinarla. En lo esencial, las discusiones gravitan en torno a la posibilidad de perfilar una idea robusta de igualdad que no desatienda la libertad de cada cual al manejarse en el oficio de vivir. Las teorías que han tratado de dar respuesta a ese reto encuentran cobijo bajo la común etiqueta de «liberalismo igualitario», una perspectiva que ha desplazado a otras teorías normativas en su aspiración de proporcionar respuesta a los problemas de la filosofía política. De analizar sus fundamentos y sus variantes se ocupa pormenorizadamente Jahel Queralt en *Igualdad, suerte y justicia*. En particular, su análisis dedica especial atención a lo que ha dado en llamarse «igualitarismo de la suerte», seguramente la teoría de la justicia distributiva que, entre las que hoy pretenden señorear la disciplina, cuenta con más partidarios.

El punto de inflexión puede fecharse: 1971, año en que aparece *Una teoría de la justicia*, de John Rawls, una obra destinada a renovar los problemas y perspectivas de la filosofía política. En apretadas páginas, aquel laborioso volumen proporcionaba una crítica al utilitarismo, la filosofía política que durante casi un siglo había impuesto en el mundo anglosajón su dominio intelectual a partir de un austero principio muy acorde con elementales intuiciones morales: la maximización del bienestar agregado. Sin entrar en detalles, la idea era sencilla y atractiva: si tenemos que optar entre varias acciones, políticas o instituciones, deberíamos quedarnos con aquella que proporcione el mayor bienestar total. Se trataría de determinar las consecuencias para el bienestar de los individuos que conforman la comunidad de referencia, echar la raya y sumar. La potencia del principio no es despreciable. Se mostraba capaz de justificar instituciones como la democracia (las preferencias de la mayoría) o el mercado (el bienestar agregado) y, además, lo hacía sin apelar a ninguna idea del bien, a ninguna moralina trascendente, ni violentar elementales principios liberales de neutralidad. Cada cual tiene sus preferencias y todas cuentan por igual, sea cual sea su contenido, que no es cosa del Estado tasar gustos y apetencias, decir que unas querencias valen más que otras. Lo que al fin importa es satisfacer el mayor número de preferencias ciudadanas, sin que nos corresponda evaluar su calidad: si las gentes quieren pan, pues pan; si quieren circo, pues circo.

En *Una teoría de la justicia*, después de una crítica pormenorizada al utilitarismo, la cual era esencialmente una sistematización de argumentos dispersos de muchos otros, Rawls desplazaba el foco en su fundamentación de las instituciones hacia una idea de justicia sostenida en dos pies: uno que apunta a la libertad, a favor de un sistema de libertades básicas iguales para todos los individuos (*principio de la igual libertad*); y otro que apunta a la igualdad, a favor de un idea según la cual: *a)* solo son aceptables las desigualdades que benefician a los peor situados (*principio de la diferencia*); y *b)* debe darse una justa igualdad de oportunidades para alcanzar las mejores posiciones sociales (*principio de la justa igualdad de oportunidades*). Esta idea, la «igualdad democrática», es la particular versión de Rawls de lo que ha dado en llamarse «liberalismo igualitario». Para muchos, la más vertebrada.

La rotulación, aunque poco espectacular, resulta elocuente. El liberalismo igualitario es una concepción de la justicia, por una parte, liberal, en la medida en que defiende la protección de ciertos derechos y libertades fundamentales de los individuos, que deben ser respetados con independencia

de cualquier otra consideración —aumentar el bienestar colectivo, lo que voten las mayorías políticas, etc.—, y, por otra parte, igualitaria, por cuanto reconoce la igualdad moral de los individuos y exige amplias transferencias de recursos a quienes se encuentran peor situados. La combinación de liberalismo e igualitarismo en una misma concepción tiene dos implicaciones importantes sobre el modo de entender cada uno de ellos. Por un lado, los derechos individuales que deben ser protegidos por un Estado liberal incluyen el derecho a una porción justa de los recursos. Por otro lado, la protección de la igualdad debe ser compatible con el mantenimiento de ciertas libertades básicas.

Ese será el denominador común. Y a partir de ahí, como es costumbre entre gentes capaces de dividir un cabello en veinte partes iguales, se multiplican las discrepancias de los filósofos, sobre todo en lo que atañe a la idea de igualdad. Unos sostienen que no hay distribución desigual buena, y otros, que lo que importa no es tanto la desigualdad, que como tal no es injusta, sino otorgar prioridad a los intereses de los más pobres. Y esa es solo la primera de las discrepancias. Otras no menos importantes se refieren a qué bienes cuentan a la hora de distribuir (los recursos, el bienestar o las capacidades) y a si lo importante es el acceso a —las oportunidades ante— esos bienes o su real obtención: los resultados.

Empleada la paciencia mineral suficiente como para seguir los morosos argumentos, las defensas de la igualdad parecen bien perfiladas e incluso justas. Hasta que se miran más de cerca. Y es que a la foto fija de la igualdad (de recursos o de bienestar) se le escapan dos tramas causales que, indiscutiblemente, algo tienen que ver con la justicia. Antes de dictar sentencia acerca de si es justa tu situación de miseria, me interesa conocer qué responsabilidad te corresponde en tus infortunios, si no te ha caído en suerte algún achaque de fábrica, social o natural, como nacer de un lado malo de la frontera o con alguna enfermedad. Al valorar el estado de una sociedad, no basta con conocer el grado de desigualdad, sino que también importa conocer la responsabilidad de cada cual en su propia situación, que para eso somos liberales.

Hemos de poder elegir nuestras vidas, pero, claro, también hemos de asumir las consecuencias de nuestras decisiones. Es ahí donde echa sus amarras la variante central del liberalismo igualitarista: el igualitarismo de la suerte, el objeto de la investigación de Queralt. La tesis central de esta variante igualitarista puede resumirse, parafraseando a los héroes de la independencia estadounidense y su lema «*No taxation without*

representation», con un «*No inequality without responsibility*»: ninguna desigualdad sin responsabilidad. Para decidirnos a redistribuir —esto es, para reparar una injusticia—, no es suficiente saber que A es más pobre que B: también es importante saber si A es una cigarra y B una hormiga, no sea que A resulte responsable de su mala vida.

Situar el foco en la responsabilidad recompone el paisaje igualitario ante las acusaciones de que la teoría del Rawls no se tomaba en serio su trasunto liberal. En cierto modo, el igualitarismo de la suerte viene a ser la réplica de algunos discípulos de Rawls a la acusación —no desatinada— de que su idea de justicia es ajena a conceptos tan relevantes como los de esfuerzo, mérito o responsabilidad. Como respuesta a esas críticas, una familia de teorías encuadradas bajo el rótulo de «igualitarismo de la suerte» defenderán la tesis según la cual las únicas desigualdades justas son las que derivan de acciones que son responsabilidad de los individuos. Todas las demás, achacables a un buen o mal azar, resultarían injustas y habría que corregirlas. Los dos pies, de este modo, se articularían sin chirriar: la igualdad, por defecto, y la libertad, al asumir cada uno las decisiones que configuran una vida, las decisiones y sus consecuencias.

El punto de partida parece imbatible. Una teoría de la justicia ha de ser sensible a cómo vienen dadas las cartas de la vida, al hecho indiscutible de que nacer en cierta familia o país, con ciertos talentos o características físicas, tiene consecuencias distributivas que, sin duda, están lejos de resultar justificadas si nos tomamos en serio la idea de responsabilidad. Tener mala pata o una flor en el culo no son argumentos morales. Eso sí, no toda la suerte está igualmente relacionada con la responsabilidad. En rigor, si se trata de ordenar el mundo con justicia, habría que ocuparse de la «suerte bruta», porque no es lo mismo venir al mundo con una enfermedad genética o estar en Katmandú el día del terremoto —mala pata sin discusión— que aceptar voluntariamente riesgos, como jugar en la Bolsa o fumar, eso que da en llamarse «suerte opcional». Esta otra suerte «se la busca cada uno» y, por lo mismo, sería cosa de cada uno apechugar con lo que se ha buscado.

La tesis se sostiene en intuiciones muy sólidas, las mismas que inspiraron la condena de la esclavitud y la servidumbre, la lucha de las sufragistas o de los negros por los derechos civiles: nacer en determinadas circunstancias no puede justificar privilegios y privaciones de derechos. En realidad, en el fondo, a poco que se escarba, nos encontramos con la urdimbre moral que sirvió de fundamento al ideal de ciudadanía en su crítica a las sociedades estamentales. Pero lo más interesante es que, si se piensa bien, el principio

también está en la tramoya de las descalificaciones conservadoras del Estado del bienestar por paternalista, por entrometerse en nuestras vidas como si fuéramos criaturas y protegernos de las consecuencias de nuestras decisiones.

No es una tontería que, en un mismo núcleo normativo, coincidan el progresista que defiende el impuesto de sucesiones, porque no le parece bien que algunos comiencen la carrera de la vida con un pan debajo del brazo, y el conservador convencido de la bondad del capitalismo, porque este premia a quien lo hace correctamente y castiga al que se equivoca en sus decisiones, porque, para precisar, dicho conservador está convencido de que no debemos salvar a inversores insensatos o irresponsables. En el trasfondo de esas opiniones asomaría una común idea de responsabilidad, vecina de las de libertad o autonomía, esto es, del busilis de casi todas las teorías morales[12]. Si es así, si hay sustrato normativo compartido por tirios y troyanos, todavía quedan esperanzas de salvar la trama del debate democrático. Y si no, si despachamos la responsabilidad, si vemos nuestra vida tan inexorable y tan ajena a nuestra voluntad como la trayectoria de los planetas, tenemos que estar preparados para despedirnos de los cimientos sobre los que se ha levantado nuestro mundo.

Los avales son rotundos, pero no concluyentes. El mayor avispero potencial es el de los resultados de la ciencia. El ataque definitivo, el que teme el gremio entero de la filosofía moral, entre otras razones porque puede dejar a la profesión ante un futuro laboral precario, comparable al de los alquimistas o los telegrafistas, vendrá seguramente de distintas investigaciones neurobiológicas que minan el terreno sobre el que se ha levantado la entera historia de dicha filosofía moral: las ideas de autonomía y responsabilidad. La inquietud comenzó a extenderse en 1979, cuando Benjamin Libet publicó una serie de trabajos que mostraban cómo nuestros cerebros ya se han puesto en marcha antes de tomar decisiones. Por así decir, el cerebro toma las decisiones y, más tarde, nosotros nos damos por enterados. Creemos que pilotamos la nave libremente, pero es una simple ilusión. Sería exagerado decir que estos trabajos tienen a los filósofos morales en un perpetuo sinvivir, pendientes de si algún nuevo descubrimiento les obligará a cerrar el negocio, pero tampoco deberíamos descartar la existencia, al menos entre los más honrados, de cierta comezón ante la duda de si no han levantado sus conjeturas y hasta sus enteras biografías sobre terrenos pantanosos. Por el momento, la estrategia del gremio es la habitual: elegantes construcciones sostenidas en distinciones sutiles, tan sutiles que a veces parecen poco más que conjuros presentados como morosos ejercicios

taxonómicos. Seguramente, los más viejos confían en que la pasión por la neurobiología pase, como han pasado tantas fascinaciones, hoy olvidadas, por lo que siempre se presentaba como «los últimos resultados de la ciencia[13]».

En todo caso, a la espera de su particular Armagedón a manos de la neurobiología, la filosofía política, con más modestia, también ha encontrado problemas en el igualitarismo de la suerte. La mayor parte de las críticas proceden de los llamados «igualitaristas democráticos», quienes, además de enzarzarse en disputas extravagantes (e impropias de gentes tan listas) sobre la limpieza de sangre, sobre su condición de legítimos herederos intelectuales de Rawls, han señalado importantes problemas del igualitarismo de la suerte. A Jahel Queralt, naturalmente, le importa poco mostrar quiénes son los genuinos rawlsianos viejos. Lo que sí le importa, lo relevante, es que las ideas de unos y de otros son contrapuestas; y que las de los igualitaristas democráticos son de mejor calidad. Las críticas no dejan indemnes a los igualitaristas de la suerte en aspectos importantes de la vida política, como el de las decisiones distributivas.

La primera crítica dispara con munición psicológico-moral. El igualitarismo de la suerte, aplicado en consecuencia, reclamaría políticas inhumanas, cuando no crueles: abandonar a su suerte a los negligentes o a los imprudentes, al motorista sin casco que es víctima de un accidente o al cirrótico como resultado de una entrega al alcohol. La segunda crítica señala que el igualitarismo de la suerte ofende al ayudado. Después de todo, vendría a decirles a unos cuantos que, desde ciertos patrones, son unos inútiles sin oficio ni beneficio o unos tarados, «inferiores a los demás en el valor de su vida, sus talentos y sus cualidades personales[14]». No solo eso. Además, los estigmatiza con las «soluciones»: compensarles económicamente por lo que son. Y para remate, el escarnio público y hasta la expiación: si quieren recibir ayuda, han de reconocer su condición de perdedores, levantar la mano y casi pedir perdón por existir.

Por supuesto, no faltan las réplicas a las críticas. Casi todas insisten en que los críticos yerran el tiro, en que, en realidad, se está hablando de otros asuntos. Que ciertos tipos de vida se consideren humillantes depende, antes que de otra cosa, del trasunto moral de cada sociedad y, si nos parece mal ese trasunto, está en nuestra mano poner patas arriba convenciones y prejuicios como hemos hecho más de una vez mediante revoluciones que hoy asociamos a nuestro desarrollo moral: derechos civiles, sufragio universal, homosexualidad. Y otro tanto sucedería con el reproche de crueldad: si acaso, podría decirse que el igualitarismo de la suerte se queda corto, que hay más

valores, además de la igualdad, que pueden justificar echarles una mano al motorista y al alcoholizado. Todas nuestras decisiones prácticas, incluidas las más elementales, implican distintos valores que no suelen apuntar en la misma dirección. Al final, en la hora decisiva de la práctica, no nos queda otra que intentar ponderarlos todos, otorgarles su debido peso. Vistas así las cosas, el igualitarismo de la suerte dejaría de ser el centro de gravitación de la justicia y se convertiría en un componente más: si acaso, quedaría degradado, pero no expulsado del escalafón normativo.

Pues bien, el libro de Queralt nos muestra que casi nada de lo dicho hasta aquí está claro, y que lo que está claro no es seguro que esté justificado. Para ello, la autora hace un recorrido exhaustivo por los muchos vericuetos de los debates sobre la idea de igualdad, el cual, hasta donde se me alcanza, no tiene parangón entre nosotros, y entre los otros tampoco abunda. Pero la obra, antes que eso, es una excelente puesta al día de las teorías de la justicia o, más exactamente, una exposición sistemática del pensamiento de algunos de sus más refinados cultivadores, como John Rawls, Ronald Dworkin, Richard Arneson o Gerald Cohen. Quizá podrá pensarse que poco es el mérito cuando, como en este caso, se trata de filósofos analíticos, esto es, empeñados en mostrar la anatomía de sus argumentos y el sentido de sus conceptos. Pero quien diga eso no se ha entretenido mucho en las páginas de esos autores. Si nos ceñimos a los más reconocidos, puedo asegurarles que, por distintas circunstancias (las idas y venidas de Rawls, la torrencialidad imaginativa y expositiva de Dworkin y la escritura a la contra, crítica antes que positiva, de Arneson y Cohen), no siempre resulta fácil ordenar sus puntos de vista —otra cosa es simplificarlos hasta desvirtuarlos—. Rawls ha acuñado un léxico que es hoy moneda común de la filosofía política: sociedad bien ordenada, igualdad democrática, justicia como equidad, concepción política de la justicia, consenso superpuesto, estabilidad y unas cuantas expresiones más. Aunque dicho léxico ha ido apareciendo en obras sucesivas y, quizá por eso, no siempre ha conservado el mismo significado, lo cierto es que entre esas ideas existe una jerarquía conceptual, un andamiaje teórico, que Queralt reconstruye pacientemente. Otro tanto sucede con Dworkin, un autor con una enorme imaginación para construir experimentos mentales, como su discutido ejemplo, central en su argumentación, de unos náufragos en una isla desierta, quienes, al repartirse los recursos, optan por una subasta en la que todos participan con idéntica capacidad adquisitiva —un número igual de conchas —, y que no termina hasta que todas las conchas han sido utilizadas y todos los bienes distribuidos, cuando cada bien se lo queda quien más ha pujado por

él. O su propuesta, no menos barroca, de unos seguros hipotéticos, que permitirían que los individuos que sufren una desventaja sean compensados con una cantidad de recursos equivalente a la cobertura que contrataría un miembro representativo de la sociedad en un mercado en el que: *a)* existen seguros para toda clase de contingencias; *b)* no puede conocerse por anticipado el riesgo de verse afectado por ellas. Muy probablemente, algún lector ha tenido problemas para seguir mi descripción de los dos últimos ejemplos. Puedo asegurarle que la redacción me ha llevado su tiempo, que la dificultad está en origen y que el libro de Queralt consigue lo que no es sencillo: explicarlos con claridad. También puedo asegurarle que, aunque no lo parezca, detrás de estas conjeturas hay un intento muy elaborado de dar respuesta al problema de la relación entre igualdad y responsabilidad. En *Igualdad, suerte y justicia*, el lector encontrará expuesto al detalle el desarrollo de la trama.

Por supuesto, al lector podrá parecerle que, según es tradición, los filósofos enfilan hacia los cerros de Úbeda. Y, muy sensatamente, quizá reclame el retorno a la pregunta más importante: «Bueno, ¿y qué?». Será por anticiparse a eso, o por alguna otra razón que se me escapa, por lo que muchas investigaciones académicas sobre estos asuntos se ven en la obligación de «concluir» con páginas dedicadas a mostrar su potencial político práctico. Por lo general, en ese tránsito de las musas al teatro, las mercancías pierden calidad, y todo lo que en la discusión normativa es precisión, apuesta fuerte y trazo nítido muda en buenos deseos y vaguedades piadosas llegada la hora de las recomendaciones. La mayoría de estas, a poco que se las despoja de ornamento, muestran un esqueleto que es una simple reordenación de lo ya expuesto, presentado ahora como sofisticadas tautologías: «Si queremos obtener X, habrá que hacer Y», donde X es una situación deseable e Y una serie de condiciones, bastante irreales, de las que se sigue, por definición, X. Huelga decir que la relación (por lo general, antes conceptual que empírica) entre X e Y es el edificio que trabajosamente ha estado levantándose en la parte mollar de los trabajos.

Puede entenderse la preocupación, pero estoy menos seguro de que la solución haya que buscarla en expedientes tan sumarios. Generalmente, sea por precipitación, por falta de conocimientos solventes de teoría social (económica en particular) o por alguna otra circunstancia, el caso es que esas páginas acaban por devaluar el buen trabajo que ha conducido hasta allí. Lo cual tiene un efecto contraproducente, porque la primera tentación de quien ha seguido los argumentos es concluir que «si esto es lo que hay, no hay

nada». Sin embargo, las cosas no tienen por qué ser así. Si me permiten la exagerada comparación, ninguno de los cuatro artículos que Einstein escribió en 1905, y que le harían famoso, se demoró una línea en las posibles aplicaciones, entre otras cosas porque —salvo en el caso del movimiento browniano— estas ni se contemplaban. La discusión de principios tiene su propia justificación, también política, sin que su licitud dependa de su *aplicación*. En *Por una vuelta al socialismo*, Gerald Cohen argumenta convincentemente esa inútil utilidad de la reflexión normativa. Si se trata (y al final así es) de propuestas políticas, institucionales, la teoría social resulta imprescindible, como veremos en el texto de Wright.

Por no desatender tradición tan asentada, o por lo que sea, Queralt se siente obligada a añadir su cuarto de espadas al género. En su disculpa, hay que decir que no hace más que estar a la altura de los autores de los que se ocupa, quienes en textos desigualmente sistemáticos han avanzado discretas consideraciones sobre las propuestas institucionales más acordes con sus tesis. En particular, Queralt contrapone a los dos más notables, Rawls y Dworkin. Las ideas de justicia del primero, en lo que atañe a la organización económica, encontrarían su natural acomodo en el socialismo de mercado y la democracia de propietarios, mientras que en la política, en la clásica tensión entre democracia y libertad, conducirían a anteponer la primera a la segunda, o más exactamente, a considerar que el legislador democrático podría limitar las libertades no básicas en aras de promover otros fines, sin que ello suponga un menoscabo de la justicia del sistema. Por su parte, Dworkin se decanta sin reservas por el Estado de bienestar y, ante el clásico dilema, toma partido incondicional por la libertad, en la medida en que solo disculpa que el legislador se entrometa en la libertad para corregir externalidades o para proteger la propiedad y la seguridad de las gentes. Sin duda, es interesante conocer las elecciones de cada cual, como también lo es, y esto se dice menos, que Rawls no bebía los vientos por el Estado de bienestar, al que encontraba muchas pegas. Eso sí, poco más. La relación entre principios y propuestas no era el fuerte de estos titanes y, acaso por lo mismo, no se encuentra entre las mejores páginas del libro de Queralt. Para eso, mejor los dos libros que a continuación comento. Ambos, cada uno a su manera, persiguen aclarar los términos de la relación entre principios y propuestas. Y ambos conducen al pesimismo. Cada uno a su manera.

EL PESIMISMO LÚCIDO

Cohen, como Otteson, está en la disputa de ideas. Eso sí, del otro lado. *Por una vuelta al socialismo* recoge algunos de sus textos más importantes, así como un par de entrevistas, en defensa del socialismo[15]. Se trata de textos dispersos, con el común denominador de que se sitúan en la arena política. No en el lodazal del día a día, sino en la discusión de principios, sobre la que el autor, además, tiene ideas bastante claras, como sucede cuando reconoce el talento de Margaret Thatcher y otros políticos conservadores para relacionar los principios y la práctica política. En los trabajos de Milton Friedman, Friedrich Hayek o Robert Nozick, los políticos conservadores importantes no buscaban recetas o «una nueva gran idea», ni tampoco «un diseño social general», una aspiración que a Cohen —como a Marx— le parece un despropósito. Lo que buscaban, y en ello acertaban de pleno, eran principios regulativos para la disputa ideológica:

> La política es una batalla sin fin cuyas ideas […], consideradas en términos de propuestas prácticas […], resultan descabelladas […] porque responden a formulaciones de principios libres de cualquier compromiso: no fueron diseñadas con un ojo atento a las probabilidades electorales. Justamente por eso son tan útiles en la disputa electoral […], porque el éxito en ese terreno es, en gran medida, subproducto de un compromiso con algo más.

Pero que nadie se equivoque: aunque a Cohen le importa y no evita la polémica ideológica, es cualquier cosa menos un ideólogo. De hecho, muestra una extraña perspicacia acerca de la naturaleza de las disputas de ideas, una perspicacia pesimista que, con el tiempo, irá adquiriendo cada vez más peso:

> Una característica llamativa de los desacuerdos ideológicos es que, en sus formas típicas, cada una de las partes cree verdadero lo que la otra considera falso; es más, ambas consideran *obviamente* verdadero lo que la otra parte considera *obviamente* falso.

Una afirmación que debe sopesarse en su justa medida si se tiene en cuenta que procede de la misma persona que, además de escribir la mejor pieza corta que conozco en defensa del socialismo desde el terreno de la filosofía política (*¿Por qué no el socialismo?*), incluida como capítulo en este volumen, ha dedicado buena parte de su obra de madurez intelectual a debatir, con excepcional tino, con las dos variantes más importantes del liberalismo: la anarco-liberal o libertarista (Nozick) y la igualitaria (Rawls).

Por si el lector no lo ha apreciado, lo confieso: para quien esto escribe, la obra de Cohen es una muestra de la mejor filosofía política. El autor se ocupa de cosas importantes, con buenas herramientas, y muestra su punto de vista, sin ocultar los límites de su argumentación, sin la menor concesión al pasteleo o a la solución retórica. Baste un ejemplo, de la última página del libro, en

una entrevista en la que, después de criticar el liberalismo desde una perspectiva igualitaria y, por cierto, mostrarse particularmente crítico con los argumentos socialdemócratas, confiesa:

> Lo que sí puedo decir es que, en ciertos aspectos, soy un liberal y, por tanto, no estoy de acuerdo con determinadas maneras de inducir en la sociedad un *ethos* igualitario que implican una violación flagrante de la libertad. […] No deberíamos permitir que los liberales ejerzan el monopolio de la libertad. Ahora bien, para quitarles ese monopolio, los socialistas debemos dejar de defender incondicionalmente las nociones de igualdad y justicia.

No hay que buscar una impecable anatomía lógica en los pasos citados. Existe un hilo argumental —porque desentrañar argumentos es un hábito típico del filosofar de Cohen—, pero, con independencia de que en mi exposición se escamotean varias premisas intermedias, también existe una discontinuidad que a él mismo no se le escapa: una imposibilidad de rematar la argumentación que se resuelve apelando a la primera persona, a una apuesta de la voluntad. En todo caso, ahora me interesa destacar otras cosas. Primero, la honestidad para no ocultar las tensiones intelectuales, un rasgo que recuerda a Isaiah Berlin, buen amigo de Cohen; pero la comparación acaba ahí: en lo que atañe a calidad filosófica, Cohen se sitúa a años luz de Berlin, algo que habría admitido este último, quien en alguna ocasión confesó que su deriva hacia la historia de las ideas se debía en buena parte a sus limitaciones como filósofo. Cohen está en otra liga: es un filósofo que, con los mejores instrumentos del análisis, desmenuza los argumentos hasta mostrar su estructura última. Esa liga impone, por supuesto, la claridad, que en muchas ocasiones, como es el caso de Cohen, deriva en un afán de limpieza mental y, como se verá, deja al autor a las puertas de la confesión personal. Abundan en su obra momentos en los que suspende el avance de su exposición para decirnos que sobre esto o aquello no tiene respuesta, o que no debemos estirar sus argumentos más allá de donde realmente llegan o que, por ejemplo, su crítica de ciertas ideas liberales no hace buenas algunas otras críticas, que eso, si acaso, deberá mostrarse aparte, pero que él no está en condiciones de hacerlo. El origen de su interés por la justicia distributiva es un buen ejemplo.

Cohen llegó a la filosofía política después de hacerse un nombre en filosofía de las ciencias sociales con una primera obra**[16]**, hoy considerada un clásico, en la que reconstruía y tasaba la teoría de la historia de Marx con las técnicas de la filosofía de la ciencia y, entre otras cosas, mostraba que la mejor reconstrucción de esa teoría requiere su compromiso con la explicación funcional. En estas andaba cuando la lectura de *Anarquía, Estado y utopía* le

despertó —por decirlo con sus propias palabras— de su «dogmático sueño socialista». En el ya clásico trabajo de Robert Nozick, que proporcionaría al pensamiento liberal conservador (variante libertaria) un sólido fundamento normativo, se encontró Cohen con un argumento ante el que los igualitarios se ponían de perfil y que, según reconoce el autor, le reconcomía porque no veía réplica razonable. A partir de ahí, dedicaría buena parte de sus reflexiones al reto de dar respuesta a la tesis liberal-conservadora —y, con otros matices, también del igualitarismo de la suerte—, según la cual los resultados distributivos están justificados por el respeto a las elecciones individuales.

Para los liberales, uno es libre de hacer X si nadie se lo prohíbe. Para empezar, si tú y yo decidimos cambiar tu A por mi B, nadie puede entrometerse en nuestra decisión. Si aceptamos esta idea de libertad, dirá Nozick, hemos de asumir como justa cualquier distribución que resulte del libre intercambio entre sujetos. Si Messi acuerda con nosotros ejercer sus talentos a cambio de dinero y, como consecuencia de ello, al cabo de cierto tiempo, dispone de una fortuna mientras que nosotros vamos camino de la indigencia, nadie tendrá derecho a entrometerse y redistribuir los resultados de ese acuerdo. Messi sería dueño legítimo de su dinero, producto del ejercicio de sus talentos, y la injusticia aparecería cuando otros quisieran arrebatarle, mediante impuestos, por ejemplo, lo legítimamente suyo. El argumento, para mayor disgusto de Cohen, parecía encontrar avales en la teoría de la explotación de Marx, exactamente en la tesis según la cual existe una injusticia cuando unos se apropian de lo que hacen otros. Cuando el liberal critica los impuestos que «arrebatan» a los ciudadanos lo que es suyo, no camina muy lejos del revolucionario que critica al burgués porque se apropia de los frutos del trabajo ajeno: «La tierra para el que la trabaja» sería la versión revolucionaria de la cantinela tertuliana en contra de los «impuestos confiscatorios».

Peor aún. Según los libertarios, se siguen consecuencias terribles de suponer que podemos disponer de los frutos del trabajo de Messi, que podemos limitar su posibilidad de disponer de lo legítimamente suyo: en nombre de la igualdad, habría que considerar la posibilidad de hacer uso de su cuerpo. Y es que, desde cierta perspectiva relacionada con la libertad, no cabe distinguir entre Messi y sus cosas, entre los talentos de Messi y su riqueza, sus propiedades. Uno es dueño de su trabajo, de lo que adquiere con él, y, aún más, de «sí mismo». Una continuidad entre yo y mis cosas que dramatiza la tensión entre igualdad y libertad. ¿De qué me sirve ser dueño de mí mismo, de mi talento para navegar, si necesito la autorización de los demás para hacer

uso de mis bienes (mi yate) y sin ellos no puedo ejercer mi talento? ¿Soy realmente libre de disponer de mis capacidades, de mi cuerpo, su sustrato? La comunidad, al disponer de mis bienes, estaría en realidad disponiendo de mí. Dicho a lo bestia: ¿por qué no arrancarle un ojo a quien tiene dos para trasplantarlo a un ciego y quedarnos con dos tuertos? Así las cosas, si aceptamos que el Estado puede intervenir en mis bienes, debemos aceptar que también puede disponer de mis talentos y de mi cuerpo, su soporte material. En este sentido, no habría diferencia de principio entre un Estado que establece un impuesto a los ricos (para obligarles a ayudar a los pobres) y otro que les obligara a trabajar. En ambos casos, se dispone *de facto* de mis capacidades sin que yo pueda decidir nada. Y eso supone violar mi libertad: si no hay consentimiento, no hay intervención justificada.

En su réplica, Cohen no contrapone sus principios a los principios liberales, ni tampoco contrapone otra idea de libertad («Soy libre de viajar a París si realmente puedo hacerlo») a la idea liberal («si nadie me prohíbe ir a París»). Sabe bien que por ahí no se va a ninguna parte, que los discrepantes no hacen más que recocerse en sus propias convicciones. Según su estrategia habitual, Cohen optará por mostrar las paradojas o contradicciones de las ideas que critica, en particular de la tesis de que toda intromisión redistributiva equivale a una disminución de la libertad o, en su versión más común, de que necesariamente hay un dilema entre igualdad y libertad. En concreto, el autor mostrará que, incluso si se da por buena la idea de libertad «como falta de interferencias», —A es libre de hacer uso de X si no se ve interferido para acceder a ello—, lo cierto es que el dilema entre igualdad y libertad no resulta tan inmediato y, por lo mismo, la redistribución no está reñida necesariamente con la libertad (liberal). El punto de partida de Cohen lo experimentamos a diario cada uno de nosotros: el dinero opera como un pasaporte universal. Con recursos (cuando compramos), modificamos la estructura de propiedad y, con ella, las interferencias que gobiernan nuestras vidas. Salvo que yo sea su propietario, no puedo usar libremente un bien: me veo *interferido*. Si lo adquiero, las cosas cambian. Cuando es mío, eres tú el que no puede —no es libre de— disponer del bien. Ser propietario de un bien significa asegurarse de que los demás no pueden usarlo, de que se verán interferidos para usarlo. Cuando recibes una asignación de dinero, puedes hacer desaparecer algunas interferencias que regulan tu vida. Por tanto, una redistribución de recursos supone una asignación de libertad, aun en el estrecho sentido de la «libertad como ausencia de interferencias». Tener dinero *supone* tener libertad. Cuanto más dinero tienes, más cursos de acción

se abren ante ti. Quien recibe dinero como resultado de la redistribución, amplía su libertad. Y, en este sentido, no puede decirse que la redistribución atenta necesariamente contra la libertad. Si acaso, reconfigura los derechos de que se disfruta sobre la propiedad privada.

No es más piadoso Cohen cuando critica *Una teoría de la justicia*, aunque políticamente se sienta mucho más cerca de Rawls que de Nozick[17]. Su estrategia es la misma: dejar al autor a las puertas de una contradicción conceptual. Como se vio, el principio de la diferencia rawlsiano disculpa la desigualdad siempre que tenga como resultado la mejora de quienes están peor. A Rawls le importa la igualdad, pero el mundo es como es: los tipos con talento no estarán dispuestos a emplearlo si no reciben más que los mortales comunes. Este supuesto empírico, sobre el comportamiento humano, justificaría una desigualdad inevitable. Rawls preferiría que las cosas fueran de otro modo, pero así de dura es la vida. Y Cohen está dispuesto a admitir que esa es la deprimente realidad, pero no que por ello debamos declararla justa y buena. Con brillantez, en otro lugar, condensa su crítica: «La carne es débil, pero uno no hace un principio de ello[18]». Los incentivos materiales pueden ser convenientes y hasta necesarios, pero esa consideración resulta irrelevante cuando nos interesa la justicia (y no la teoría social):

> Si los mejor situados hacen que las desigualdades sean necesarias, porque sin esas desigualdades no están dispuestos a arrimar el hombro con el mismo esmero, entonces es posible criticar su comportamiento invocando el propio principio de la diferencia. Lo que le cuestiono a Rawls es su incapacidad de ver esto […]. Sostengo que los incentivos materiales solo son necesarios en la medida en que las personas ambiciosas no sienten compromiso alguno con la igualdad: si lo tuvieran, no haría falta ningún tipo de incentivo. Y el hecho de que necesiten o no necesiten incentivos dependerá del *ethos* que gobierne la sociedad.

Las desigualdades sociales aparecen como beneficiosas para los intereses de quienes están peor solo cuando se dan por buenas estructuras desiguales y disposiciones egoístas que no son de recibo en una teoría de la justicia como la que defiende Rawls. Una teoría (normativa, no empírica) de la justicia es independiente, dirá Cohen, de hechos de la naturaleza humana. Y la prueba del algodón es sencilla: el argumento, aceptable quizá como explicación sociológica («la gente no colabora si no le pagas más»), no sirve cuando se usa como argumento público desde la primera persona, cuando uno ha de dar razones morales de su comportamiento ante sus conciudadanos: «Yo solo colaboro si recibo una parte mayor del pastel». Tal *argumento* violenta una condición elemental de comunidad y de sociedad democrática, que requiere

razones que podamos darnos unos a otros y, por lo mismo, ciertas exigencias de comportamiento personal.

Las críticas de Cohen resultan indiscutiblemente poderosas, aunque seguramente no convencerán a todos. Sin acudir a principios adicionales, los igualitaristas tienen dificultades para responder a la objeción libertaria: *¿por qué no desguazar a las personas para redistribuir sus órganos?* Además, tampoco es sencillo defender, frente a Rawls, una teoría de la justicia con vocación política que ignore lo que sabemos sobre el comportamiento humano. Pero el laborioso quehacer de Cohen no resulta en balde. De alguna manera, señala el límite de las discusiones sobre la justicia distributiva, ese límite que está también en el origen del pesimismo del autor ante la irreductibilidad de las discrepancias ideológicas. Cohen parece querer decirnos: «Hasta aquí se puede llegar, hasta mostrar los problemas internos del liberalismo; lo demás no es resoluble, es una elección que no puede justificarse de forma concluyente». En todo caso, lo que parece indiscutible es que esa suerte de iluminador callejón sin salida está en el origen de un desplazamiento, de un cambio de perspectiva, que llevará al autor a abordar la igualdad en terrenos distintos de la justicia distributiva. Su preocupación consistirá ahora, más que en averiguar «qué merece cada cual», en precisar cuáles son las condiciones de funcionamiento de la buena sociedad: un cambio de foco que supone otorgar prioridad a ideas como comunidad o fraternidad, allí donde opera el principio «presto un servicio no por lo que pueda obtener haciéndolo, sino porque usted lo necesita».

No vamos a seguir ahora esa ruta que Cohen no pudo completar por su muerte relativamente temprana. Pero sí vale la pena destacar, aunque solo sea para reconocer otra vez su limpieza mental, lo mal que vivió ese desplazamiento a un territorio que le incomodaba:

> Estoy algo inquieto al respecto, porque recuerdo que, cuando era un joven marxista, una de las cosas por las que sentía un gran desprecio era la idea de que el socialismo exigía una transformación del corazón humano. Hoy creo que el cristianismo tuvo bastante razón al objetar al marxismo que no aborda con la profundidad suficiente el problema de las actitudes de las personas hacia sus semejantes. La idea de encontrar una estructura coercitiva óptima para la sociedad nos permite llegar hasta determinado límite. El problema de los incentivos, que es central en el pensamiento económico moderno acerca de la organización social, lo demuestra. La existencia de este problema reivindica lo que yo solía considerar un planteamiento insípido y sentimentalista: que es necesario modificar la actitud de las personas si queremos llegar a una sociedad verdaderamente igualitaria. El planificador social que solo cuente con el auxilio de mecanismos coercitivos jamás podrá alcanzar la igualdad.

No creo lanzarme al fantaseo si conjeturo que la desazón que muestran líneas como las anteriores no es ajena a una tensión entre el afán de verdad, la

apuesta política que comprometió su vida entera y el fracaso de muchos proyectos —no todos, porque sin la izquierda no se entenderían muchas de nuestras conquistas sociales y democráticas— en los que esa apuesta intentó materializarse. Y tampoco creo delirar si añado que en esa desazón no está únicamente Cohen. A mi parecer, un diagnóstico parecido puede aplicarse, casi con más razón, al historiador Eric Hobsbawm, una de las cabezas más lúcidas llegado el momento de reconocer los fracasos de la izquierda de la que formó parte, pero que siempre, al terminar sus agudas exposiciones (y lo fueron hasta el final de su prolongada vida), parecía entregarse a retóricas desiderativas, entre románticas y melancólicas, no del todo cosidas al resto de sus argumentos, como si tuviera que salvar a fuerza de voluntad los empeños políticos que habían dado sentido a buena parte de su vida y su quehacer intelectual. Cohen, por oficio filosófico o por lo que fuera, se resistió mejor a la tentación de esquivar las dudas y no evitó exponerse en primera persona, incluso en mitad de sus más sesudos trabajos. De pronto, como si admitiera que a alguna de sus decisiones no le alcanzaban las razones, hacía explícito el salto de plano argumental y se mostraba casi impúdicamente. Se deja ver en este libro y, superlativamente, en aquella joya suya titulada *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*[19] Sea como fuere, tanto en Hobsbawm como en Cohen, además de muchas coincidencias en las inercias biográficas, se daban parecidas circunstancias intelectuales y políticas: la exposición a los mejores entornos académicos —esos que ni rozaron los marxistas continentales—, en los que regía la prescripción que Platón atribuye a Sócrates en *La República* («Debemos seguir la argumentación hasta dondequiera que nos lleve»), y un compromiso político que, sin poder calificarse como activismo, sí que les condujo a dedicar una parte importante de sus vidas a quehaceres militantes, en los que pudieron observar cómo en los círculos comunistas —sobre todo en aquellos integrados por los más humildes— convivían el peor dogmatismo y la generosidad moral, la dedicación a los otros y el trabajo sin gloria. Y hasta quizá pensaran que unas cosas no eran independientes de otras. Qué sé yo. Mejor abandonar las especulaciones, no sea que acabemos en el desvarío.

En todo caso, resulta desalentador que, al final, la argumentación acabe en una suerte de buenismo apesadumbrado, en vincular la posibilidad del socialismo a una antropología admitida como improbable. Ciertamente, no invita al optimismo lo que ya sabemos acerca de los intentos de atar el socialismo al buen comportamiento moral. Los experimentos históricos que han querido levantar hombres nuevos han acabado de la peor manera,

instalados como estaban en una paradoja de imposible solución: educar la virtud mediante premios y castigos. La virtud requiere realizar la acción correcta por las razones correctas, algo que, por definición, no sucede cuando la motivación son los incentivos. La Revolución Cultural china y los campos de reeducación de Camboya constituyeron el más macabro monumento al «hombre nuevo».

Aquellas locuras están, sin duda, en una galaxia diferente a la de Cohen. Como este nos cuenta, emplazado ante dilemas desnudos, elige la libertad, por encima de cualquier otra consideración. Pero, y él mismo parece admitirlo, su elección, en el dilema que nos dibuja, responde antes a la vocación que a la razón. Por supuesto, esa apuesta no debilita una argumentación normativa general muy bien trabada. La crítica a Rawls, sostén último de su construcción intelectual, resulta indiscutiblemente robusta: la resignada defensa rawlsiana de las desigualdades puede ser prudencial o instrumental, pero en ningún caso normativa, que es de lo que va una teoría de la justicia. Los privilegios no funcionan como principio de justificación. Nadie en un Parlamento se atrevería a decir sin sonrojo: «Solo contribuyo si tengo un trato privilegiado». *Pace* los nacionalistas, el trato diferencial no es un argumento que supere el filtro de la pública deliberación, el de la razón normativa. La desigualdad acaso resulte un estímulo para la producción, como lo pueden ser la avaricia y hasta la gula, pero ningún Tribunal Constitucional invoca los pecados capitales en sus sentencias.

El problema de Cohen es otro: es su «solución». Sin duda, resulta impecable. Y, no es raro, se instala en la vecindad de las tautologías: dadas ciertas condiciones (hombres buenos y justos), se producirán tales resultados (la buena sociedad); *ergo*, para llegar a esos resultados, demos los supuestos por descontados o, simplemente, como condiciones. La operación no es muy distinta ni, desde luego, intelectualmente menos precisa —ni, puestos a decirlo todo, menos bella— que la que permite una defensa del mercado a partir de una teoría del equilibrio general neoclásico, la que nos muestra cómo el mercado resulta eficiente si se cumplen ciertas condiciones, entre ellas otra antropología también irrealista, en la dirección contraria, por lo que asume sobre nuestros egoísmos y nuestra capacidad de procesar información. Nadie que se tome en serio la aspiración igualitaria puede contentarse con un «si todo el mundo fuera bueno, el socialismo sería realizable», que es, en pocas líneas, lo que parece querer decirnos Cohen. Después de todo, con sus debilidades, quizá resulta de más interés el realismo de Rawls, al menos para quienes creen que la filosofía política es algo más que un género especulativo,

una ficción para entretener las tardes de lluvia de Oxford. De un modo u otro, la reflexión normativa ha de afincarse en el conocimiento del mundo, en los resultados de la teoría social, y, sobre esa base, dibujar proyectos susceptibles de control empírico.

Cuando estas cosas se dicen en la tradición socialista, es común acudir a Marx, a su crítica a los intentos de levantar modelos institucionales antes de que puedan materializarse, simples castillos en el aire. El mismo Cohen recupera con pertinencia esos argumentos del judío de Tréveris cuando recuerda que:

> El propósito de la teoría no es el de producir un diseño social general para que luego el político intente implementarlo. Las cosas no funcionan así, porque la implementación de un diseño demanda comenzar desde cero, y nada en la política contemporánea se hace desde cero. La política es una batalla sin fin, y la teoría sirve como un arma para esa lucha, en la medida en que ofrece una caracterización de su dirección y de sus objetivos.

Una crítica, la de Marx, que, por cierto, recuerda en más de un extremo a los argumentos antisocialistas de un siglo más tarde, al Popper que descalifica la ingeniería social fragmentaria o al Hayek que hace lo propio con «la fatal arrogancia socialista», según la cual las reformas sociales pueden abordarse mediante anticipación y cálculo racional. Matizar esas tesis será el punto de partida del libro de Erik Olin Wright.

UN GUION PARA EL SOCIALISMO

Antes de dejarse ganar por el funebrismo, mejor llamar a todas las puertas. Hoy disponemos de suficientes teorías sociales, modelos de simulación y estudios empíricos, e incluso de experimentación controlada (un reciente ejemplo es la introducción de la renta básica en la ciudad de Utrecht), como para pensar que la ingeniería social es algo más que novelería. Esa es, en buena medida, la motivación última de *Construyendo utopías reales*[20] levantar los cimientos de una «ciencia social emancipadora», lo que incluye, entre otras cosas, «desarrollar de forma tan sistemática como sea posible una concepción científicamente fundamentada de las instituciones alternativas viables y explorar su accesibilidad». En menos palabras: perfilar procesos y proyectos. Una tarea en la que la tradición heredada, en la que se reconoce Wright, sirve de poco. En Marx, nos recuerda el autor, no hay una teoría de la posibilidad del socialismo, sino, a lo sumo, una teoría de la imposibilidad del capitalismo, de su inexorable crisis por dinámicas endógenas: ley de caída

tendencial de la tasa de beneficio, teoría de la proletarización, contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, lucha de clases, etc. Unas conjeturas brillantes, pero con serios problemas que el autor repasa con suficiente detalle y notable competencia. Sin olvidar que, como también nos recuerda, los límites del capitalismo no son argumentos a favor del socialismo.

En principio, Wright también asume —y comparte— la crítica de Marx a los «modelos» de socialismo sostenidos en castillos en el aire, pero no cree que la historia se acabe ahí, que no nos quede otra cosa que la condena moral. Un juicio que hay que apreciar en lo que vale porque, para decirlo pronto, Wright no es Zizek. Conoce la teoría social, en la que ha realizado contribuciones nada desdeñables[21]. Y también conoce sus limitaciones. Precisamente por eso hay que tomarse en serio su pesimismo epistémico:

> La falta de una teoría convincente sobre la trayectoria dinámica del cambio social es un vacío significativo […] significa que la formulación de proyectos poderosos de transformación social emancipadora debe hacerse, necesariamente, en el marco de un conocimiento relativamente escaso de las condiciones a las que habrá que enfrentarse en el futuro.

No solo eso; el autor también cree que, antes de descalificar la clásica crítica conservadora, hay que darle un par de vueltas a la misma:

> El meollo de estas perspectivas contrapuestas (conservadoras y socialistas) es un desacuerdo acerca de la relación entre las consecuencias queridas y no queridas de los esfuerzos deliberados en pro del cambio social. La crítica conservadora de los proyectos radicales no es principalmente que los objetivos emancipadores de los radicales sean moralmente indefendibles —aunque algunos conservadores también critiquen los valores subyacentes en tales proyectos—, sino que reside en el hecho de que las consecuencias no queridas, incontrolables y generalmente negativas de estos esfuerzos en pro de un cambio social de masas, inevitablemente, se imponen a las consecuencias pretendidas.

Unos argumentos que, a parecer de Wright, merecen una réplica, la que justifica su trabajo, porque:

> Hay cierta verosimilitud aparente en la observación compartida por los conservadores de que, cuanto más grandes sean la escala y el alcance de los proyectos conscientes de cambio social, menos probable será que podamos predecir todas las ramificaciones de los cambios de que se trate.

Tampoco se le escapa al autor que a la crítica conservadora no le faltan avales históricos, que la historia de las luchas humanas en pro del cambio social radical está repleta de victorias heroicas, sobre las estructuras existentes de opresión, seguidas por la construcción trágica de nuevas formas de dominación, opresión y desigualdad. En todo caso, nos advierte,

reconocer las limitaciones de nuestro conocimiento científico respecto a las posibilidades reales de superarlo no es lo mismo que aceptar la falsa seguridad de que existen límites no traspasables a la hora de construir una alternativa igualitaria y democrática radical.

Cuando se lee lo de «ciencia social emancipadora», la primera tentación es cerrar el libro ante el temor de encontrarnos, otra vez, con un recurrente pecado de la teoría social: la falacia naturalista, la mezcla ilegítima de hechos y valores, de lo que es y lo que debe ser. Pero hay que resistirse. El autor sabe el terreno que pisa y afina el sentido de su propuesta: se refiere a una reflexión que tiene por objetivo el diagnóstico y la crítica del capitalismo, la formulación de alternativas y la articulación de estrategias de transformación. Y Wright se atiene con paciencia neurótica a cada uno de esos pasos, sin saltarse ninguno, sin dejar un concepto por definir ni escamotear un paso, hasta el punto de que más de una vez impacienta al lector con distinciones que quizá no requieran tanta demora, como, por ejemplo, cuando se entretiene en detallar criterios de plausibilidad entre alternativas sociales: entre lo deseable, lo viable y lo factible.

En todo caso, Wright comienza por donde debe, por precisar el trasfondo normativo que sostiene la crítica, por los valores que permitirían a los socialistas descalificar el estado del mundo y que inspirarían sus propuestas institucionales. Y, aunque no es este un negociado en el que el autor haya realizado sus mejores contribuciones, las páginas dedicadas a tales asuntos están entre las más brillantes del libro, quizá, cabe pensar, porque el afán sistematizador es de mucho provecho ante materiales tan esquivos. Destacan dos ideas centrales: la justicia social, entendida como aquel estado del mundo (sociedad) en el que todos tienen acceso más o menos igual a los medios materiales y sociales necesarios para desarrollar vidas plenas, y la justicia política, entendida como aquel estado del mundo (sociedad) en el que todos tienen acceso más o menos igual a los medios necesarios para participar de modo satisfactorio en las decisiones sobre sus propias vidas, incluidas las decisiones colectivas que les afectan.

Los dos principios, en manos del autor, son algo más que sortilegios. El primero remite a una idea de felicidad, de plenitud humana, como despliegue de capacidades y talentos, idea que ha tenido apreciables cultivadores, desde Aristóteles y su eudemonía hasta el premio Nobel de Economía, Amartya Sen, con su compleja idea de bienestar. De lo que se trataría, nos viene a decir Wright, es de explotar las implicaciones institucionales (políticas) de esa idea, una vez que reparamos en que las relaciones y circunstancias en que los seres humanos viven son fundamentales para el ejercicio de sus capacidades. En

este sentido, el socialismo sería una suerte de aristotelismo social, que asume que la realización de las potencialidades de cada uno es inseparable de la de los otros y que, para esa realización, los mortales comunes —a diferencia de los sabios— necesitan tanto recursos materiales como circunstancias sociales igualitarias, entre otras razones porque únicamente cuando la vida no está sometida «al chantaje del hambre», que decía Cervantes, y la distribución no es desigual, se dan las condiciones para un mutuo reconocimiento entre los ciudadanos: cuando los individuos no comparten experiencias, o cuando entre ellos hay situaciones potenciales de poder, dos situaciones asociadas a la desigualdad, resulta improbable que unos puedan considerar fiables las opiniones de los otros sobre lo que son y lo que hacen, sobre ellos y sus realizaciones.

Al otro principio —la justicia política— también lo dota el autor de la suficiente precisión como para aliviarlo de interpretaciones trivialmente democráticas:

> Se diferencia de las formulaciones liberales convencionales al dar más importancia al principio igualitario de que todo el mundo debería, no solo estar igualmente protegido frente a la coacción ajena, sino también tener igualdad de acceso a los poderes necesarios para tomar decisiones sobre su propia vida.

Un modo de afinar sus ideas es operacionalizarlas, apurar sus implicaciones institucionales. Con esa intención, Wright opta por mecanismos institucionales que impidan que el desigual poder económico se traduzca en desigual poder político. El desarrollo de esta tesis nos conducirá, en la parte tercera del libro, a una defensa de una idea muy estropeada por el uso: el empoderamiento (o habilitación, en la versión del traductor). No está de más aclarar que, en el caso de Wright, se trata de una defensa analíticamente inteligible. Pero antes el autor tiene que encarar el cómo y el adonde, el camino y el destino.

El destino, en principio, requiere perfilar de qué va eso del socialismo, la materialización institucional de los principios normativos. Aquí, el autor, escrupuloso y hasta, a trechos, escolástico en el mejor y más tedioso sentido, elabora una exhaustiva y casi agotadora tipología conceptual de estructuras económicas basadas en diferentes formas de propiedad y de poder, una tipología que le permite caracterizar el socialismo, en contraposición al capitalismo y el estatismo, como una estructura económica en la que los medios de producción son de propiedad social, y en la que la asignación y el empleo de los recursos destinados a diferentes objetivos sociales se hacen realidad mediante lo que el autor llama «el poder social, esto es, el poder que

descansa en la capacidad para movilizar a la gente en empeños cooperativos» y, al fin, en una sociedad civil vitaminada. El poder social contrastaría tanto con el poder económico, basado en la propiedad y el control de los recursos económicos, como con el poder del Estado, basado en la potestad legislativa y ejecutiva sobre un territorio. Wright insiste en que la contraposición conceptual es exactamente eso, contraposición en el plano de las ideas: las estructuras económicas reales son híbridas, configuraciones complejas de formas capitalistas, estatistas y socialistas. Para lo que importa, lo que el lector debe retener de tan morosa cartografía es el énfasis en romper la relación entre socialismo y estatismo, y la apuesta por esa suerte de tercer sector, de sociedad civil activa y comprometida en empeños colectivos.

En lo que atañe al camino, según Wright, los socialistas andan escasos de herramientas. A falta de una teoría dinámica convincente sobre el destino del capitalismo y, también, de una «teoría de la posibilidad estructural» —una suerte de GPS que muestre los destinos posibles y los caminos alternativos—,**[22]** a lo más que podríamos aspirar es a una suerte de brújula, de principios de innovación y cambio institucionales que nos digan si estamos en el buen camino. Así, una sociedad civil activa, unos índices más elevados de empoderamiento social respecto a la propiedad, el empleo y el control de los recursos y actividades económicos, agitará la brújula. Por ahí estaríamos en la senda de una economía socialista.

Para arropar sus argumentos, Wright dedica bastantes páginas, que no están entre lo mejor del libro, por no decir que resultan un tanto decepcionantes, a analizar reformas institucionales que permitirían a la sociedad civil controlar efectivamente la producción y la distribución de bienes y servicios. El autor repasa propuestas de diversa naturaleza (acordes con las guías de acción trazadas) que él juzga realizables y que, en algún caso, ya están parcialmente realizadas (unas son institucionales, y otras, más o menos espontáneas; unas, teorías de pizarra, y otras, experimentos sociopolíticos en curso): la renta básica, la Wikipedia, el socialismo de mercado, los presupuestos participativos, las cooperativas (en particular la de Mondragón, un mito de mucho tráfico hace unos años en la izquierda académica internacional). En más de un caso, el repaso reclamaría una puesta al día, para ver qué ha quedado de todo ello y qué hay de nuevo, que lo hay, incluso a favor de las tesis del autor. Otra cosa es que pueda encontrarse en cada una de esas propuestas el fermento que el autor presume. Sin forzar el guion, no siempre está clara la relación de algunas de ellas con la trabada argumentación previa. Pero, con independencia del realismo descriptivo, algo

puede descubrir en esas páginas el lector interesado en saber qué se cuece entre ciertos socialistas en lo que atañe a innovación institucional.

Decaimientos aparte, no puede negarse que, por lo general, Wright razona con limpieza y ecuanimidad intelectual. Incluso hay momentos de particular agudeza, como sucede cuando el autor repara en que la fantasía de Marx sobre la extinción del Estado, en el fondo, reposa en una supuesta mano invisible socialista. Así como el capitalismo alienta las conductas egoístas de las que se nutre, el socialismo engendraría los comportamientos que se necesitarían para su buen funcionamiento: «el tipo de personas necesario para que funcione sin problemas y para marginar cualesquiera procesos sociales que puedan destruirlo o trastornarlo».

> En resumen, [los socialistas] imaginan un sistema social sin contradicciones, sin consecuencias no queridas, destructivas de la acción individual y colectiva, un sistema en equilibrio emancipador y autosostenido.

Se trata de una convicción que Wright juzga absolutamente fantasiosa:

> Ningún sistema social complejo, incluido, por supuesto, cualquier sistema socialista complejo, puede conformarse a ese ideal.

El problema está bien enfocado: resolver el reto de la buena sociedad requiere abordar el acompasamiento entre la conducta de las gentes y el funcionamiento de la maquinaria social. ¿Puede una sociedad justa prescindir de ciudadanos comprometidos con la justicia? Frente al «equilibrio autosostenido», a un sistema que alienta las conductas que constituyen su combustible, ¿solo nos queda la inyección externa de voluntarismo, de esa sociedad civil de voluntarios en la que el autor deposita tantas esperanzas? En el esquema de Wright, la sociedad civil pareciera a veces oficiar como aquel Dios de Newton del que se burlaba Leibniz, una suerte de relojero «externo» que periódicamente acudía a darle cuerda al Universo. Y Dios, como hipótesis, ya se sabe, es un problema.

La honestidad del autor le impide acudir al encantamiento de las buenas palabras para disimular los problemas, ese proceder tan común en el género de las propuestas políticas. No hay capítulo en el que Wright no interrumpa la argumentación para mostrar sus dudas y los límites de lo que se conoce, o para advertirnos de que no cabe descartar que, en muchos casos, el curso de los acontecimientos sea distinto del deseado. Así, después de muchas páginas entregadas a defender la importancia del activismo, nos recuerda que también el Ku Klux Klan es sociedad civil, que no todo es santo y bueno por venir «de

abajo» o, con más exactitud, que «no hay garantía de que una sociedad en la que predomine el poder originado en la sociedad civil sostenga ideales democráticos igualitarios» y que, «como suelen señalar los conservadores, el potencial para la tiranía de la mayoría es inherente a la democracia». Otra cosa es que, para tranquilizarnos respecto a esos peligros, el autor acuda a comparaciones o analogías que solo son eso: comparaciones o analogías. Así, el éxito de las democracias liberales «a la hora de crear instituciones que protejan tanto los derechos de la persona como los intereses de las minorías» le sirve para sugerir que también el socialismo puede estar en condiciones de evitar los problemas. Pero lo cierto es que los éxitos liberales, que también tienen sus sombras, nos muestran si acaso la posibilidad de que las patologías no aparezcan, de que no acompañen inexorablemente a todas las sociedades. Parece muy poca cosa si se trata de defender el socialismo. Y, en todo caso, no resulta muy pertinente apelar a las democracias liberales cuando precisamente de lo que está hablándose es de cambiar las reglas en una dirección que poco tiene que ver con ellas. Para sostener que una democracia socialista basada en el empoderamiento, en una trama de asociaciones de la sociedad civil, se mostraría capaz de alejar los peligros que el propio autor reconoce, se necesitan pruebas y argumentos que no se suministran. Concluir que «la democratización radical del Estado y la economía […] requiere una sociedad civil con mucho asociacionismo» está a medio camino entre el conjuro y la tautología. Y otro tanto ocurre cuando se afirma que:

> En último término, la realización de esos ideales dependerá de la acción humana, de la voluntad creativa de la gente para participar en la tarea de hacer un mundo mejor, aprendiendo de los errores inevitables y defendiendo vigorosamente los avances que se hagan.

Parece que, por el camino de la teoría social, no estamos tan lejos de la senda que, partiendo de la filosofía moral, dejaba a un resignado Gerald Cohen a las puertas de una intranquilizadora moralina cristiana. Cuando esto pasa, cuando pensadores serios y razonablemente desprejuiciados admiten que han llegado a conclusiones que les incomodan, algo hay: un falso problema, un *cul-de-sac* o un problema importante. No sabría yo decir cuál de las tres posibilidades tiene más números. En todo caso, incluso en la peor hipótesis, no creo que podamos afirmar que el esfuerzo ha sido en vano. Por el camino se han cosechado algunos resultados, aunque no sean los esperados: se ha clarificado la anatomía normativa del socialismo, se han mostrado las honduras del ideal de igualdad y las fragilidades de cierta cháchara liberal y se ha bosquejado la trama conceptual de cualquier proyecto emancipador —

esa tríada de principios, instituciones y comportamientos—. Incluso, si no somos mezquinos, pueden incorporarse al activo las expediciones que fracasaron pero fueron abordadas debidamente, con preguntas sin trampas y con afán de aprender de los errores: al menos sabremos por dónde no cabe empecinarse de nuevo. Hoy sabemos que la democracia no conjura todos los males, que la participación sin reglas explícitas no mejora las decisiones ni asegura la libertad y que ningún proyecto económico de envergadura podrá prescindir del mercado. Esa información, aunque no sea la que se buscaba y, para algunos, haya supuesto importantes desengaños biográficos, puede ser de mucho provecho si se sabe valorarla. Por lo menos, ayudará a no despilfarrar energías y, lo que es más importante, a no repetir despropósitos colectivos que solo trajeron padecimientos. No es un mal resultado. Eso sí, para obtenerlo se requiere un limpieza mental que no es fácil de encontrar cuando lo que está en juego es el sentido del propio quehacer intelectual, el empeño de toda una vida. El desgraciado ejemplo del filósofo marxista francés Louis Althusser algo nos dice de esas dificultades. En otros casos, en circunstancias intelectuales menos enrarecidas, como las de los autores socialistas aquí examinados, las cosas son más sencillas, menos dramáticas, aunque quizá no menos costosas. En cierto modo, se ha impuesto una vez más esa singular lógica heracliteana de la que hablaba Juan de Mairena:

> En el momento de la conclusión, ha caducado en parte el valor de la premisa, porque el tiempo no ha transcurrido en vano.

Una lógica bastante extravagante, porque ya se sabe que la prioridad de las premisas sobre las conclusiones en ningún caso es temporal —sino inferencial y, en este sentido, convencional—, pero que describe muy bien el curso de los procesos honestos de investigación. Sobre todo, cuando se trata de los asuntos políticos.

Sea como fuere, ningún balance podrá consolar si el «descubrimiento» final es que no nos queda otra que fiar el socialismo a la buena disposición de las gentes. En tal caso, estamos como Kant en *La paz perpetua*:

> El problema es el siguiente: he aquí una muchedumbre de seres racionales que desean, todos, leyes universales para su propia conservación, aun cuando cada uno de ellos, en su interior, se inclina siempre por eludir la ley. Se trata de ordenar su vida en una constitución, de tal suerte que, aunque sus sentimientos íntimos sean opuestos y hostiles unos a otros, queden contenidos, y que el resultado público de la conducta de esos seres sea exactamente el mismo que si no tuvieran malos instintos. Este problema ha de tener solución.

Como hace doscientos veinte años.

6
EL EQUÍVOCO ESTADO DEL BIENESTAR[1]

El Estado del bienestar (EB en lo sucesivo) parece haberse convertido en el clavo ardiendo de la izquierda igualitaria. Lejos quedan los días en los que la izquierda alejada del poder lo despreciaba, en la medida en que veía en él una forma de apaciguar y escamotear los conflictos de clase y, por ese camino, preservar el sistema capitalista («mantener la armonía», según la fórmula de James O'Connor[2]), mientras que la otra izquierda, que lo había gestionado durante mucho tiempo, lo defendía sin convicción, acomplejada, como sintiéndose en connivencia con los defensores de la tesis del fin de las ideologías y la coincidencia de los sistemas, con autores acusados —en algún caso no sin razón, según supimos más tarde— de estar en la nómina del Departamento de Estado[3]. Ahora, las cosas han cambiado y de pronto el EB aparece como el no va más, el único no va más, de la izquierda, por lo menos de la izquierda que aún conserva cierto nervio igualitario. De la otra, la que ha abrazado las mil versiones del comunitarismo y el nacionalismo, en un camino de retorno de un par de siglos, mejor no hablar.

Se ha pasado de la descalificación incondicional al elogio incondicional, sin reserva alguna, comprando el lote completo, sin tasar la mercancía adecuadamente. Hacer de la necesidad virtud es casi costumbre en una tradición que nunca parece desprenderse de sus residuos hegelianos, cuando no simplemente teleológicos, en la que todo se confunde y superpone, la lógica y la historia, lo positivo y lo normativo. El EB no se ha interpretado desde la historia —«desde el ruido y la furia, contados por un idiota, que nada significan»— como el resultado de una dinámica compleja, de procesos sin propósito, sino más bien como si obedeciese a un guion, a un proyecto claramente anticipado en programas en los que la necesidad, la causalidad y el

curso del bien caminan en un *totum revolutum*, como si fueran la misma cosa. Para lo que aquí interesa, ese hábito se ha manifestado en la costumbre de hablar de un «modelo social europeo» para referirse al EB. En el trasfondo de esos usos hay una confusión entre dos ideas de modelo que circulan con frecuencia en la teoría social. Una confusión que nos pone sobre la pista de importantes problemas, y que no está desprovista de malas consecuencias a la hora de valorar los modelos y, en su caso, reivindicarlos: se ignoran sus dificultades reales y se defienden cosas indefendibles.

En un sentido *teórico normativo*, hablaríamos de «modelo» como de un ideal regulativo. Así, el socialismo constituyó durante cierto tiempo una forma de organización de la vida económica —y no solo económica— que inspiró los programas políticos de los partidos que se reclamaban socialistas. La misma interpretación, en un sentido más estricto, está detrás de los intentos de materializar, de llevar a la práctica, resultados teóricos interesantes desde algún punto de vista. Los diversos modelos de «socialismo de mercado» serían ejemplos característicos[4]. Y de forma parecida funcionarían los modelos idealizados del mercado que inspiran intervenciones públicas orientadas a crear las condiciones de competencia perfecta, esto es, que operan como metas y, a la vez, como criterios de valoración de las economías reales.

En otro sentido, *teórico reconstructivo*, el modelo se refiere a la idealización de un segmento de la realidad, esto es, a la especificación del conjunto de relaciones básicas que describen el funcionamiento de un sistema real; en nuestro caso, de un modo de organización de los procesos económicos o sociales, como sucede, por ejemplo, cuando elaboramos un modelo del feudalismo o (de la globalización). Son modelos que permiten reconocer una estructura cuyo funcionamiento es susceptible de ser analizado, pero que no actúan como criterio de fundamentación de prácticas políticas. No son, para decirlo clásicamente, fuente de inspiración de ninguna ingeniería social. Se trata de maquetas o mapas antes que de planes de acción. (Por supuesto, cabe preguntarse por sus posibilidades de supervivencia en sus actuales condiciones, de la mima forma que nos preguntamos cuánto tiempo se podrá mantener cierto ecosistema si las cosas persisten en su actual estado, algo que, por cierto, se ha hecho con enorme finura analítica y formal a propósito del EB[5]).

Si sirviera de algo, recomendaría reservar la noción de EB para la primera idea y dejar expresiones como «modelo social europeo» para la otra, como subproducto (no intencional) de procesos sociales y políticos bien diversos —

emigraciones, luchas sindicales y circunstancias políticas, entre otras— o, en todo caso, como el resultado final de respuestas circunstanciales —que pueden perdurar e instalarse definitivamente— a ciertos retos políticos y siempre dentro de determinados marcos institucionales. Pero ya sabemos que, salvo en ciertas áreas de la teoría económica, las posibilidades de la estipulación, de imponer un léxico compartido, son muy limitadas en teoría social; al final, el sentido de las palabras es cosa del uso y el vulgo, que decía Cervantes. De modo que, resignadamente, vayamos a lo que me importa al recordar la anterior distinción, la tesis que quiero sostener: aunque, obviamente, el EB ha cuajado en diferentes políticas, inspiradas en principios normativos más o menos claros —y en demandas sociales y políticas—, no cabe verlo como un ideal (un proyecto) establecido *a priori*. No es un puente o un reloj. Se parece más a Nueva Delhi o a una ciudad medieval que a Brasilia o Dubái; si acaso, a una ciudad europea, con planificaciones parciales, sobre un fondo de historia.

Los gobiernos, dentro de unos contextos institucionales, han respondido a diversas circunstancias económicas y a luchas sociales. En muchas ocasiones, responden no respondiendo, a sabiendas de que lo mejor es «no hacer nada y cerrar las puertas al cambio», entre otros motivos por la lección aprendida (al menos por Tocqueville)[6] a cuenta de la Revolución francesa: con frecuencia, abrir una rendija a un pequeño cambio conlleva al poco tiempo tener que enfrentarse a oleadas revolucionarias, pues una vez se entiende que existe la posibilidad de que algo cambie es casi inmediato el preguntarse por la posibilidad de muchos más cambios. Y no hay que olvidar las razones «clásicas» (desde Aristóteles) en contra de la democracia, las cuales, avaladas hoy por la mejor teoría económica, explican por qué la democracia es más temida —más improbable— cuando hay más desigualdad: los poderosos temen que conlleve reclamos de bienestar, de redistribuciones, por parte de mayorías estables instaladas en la pobreza[7].

Otras veces se intentan ofrecer «soluciones» de ocasión a los retos, sin asumir mayores cambios institucionales. Sin embargo, andando el tiempo, esas soluciones acaban por formar parte del propio paisaje institucional. Sucedió con el inicio de los seguros sociales en 1881, en la Alemania de Bismarck. Y sucede hoy también, cuando las dinámicas políticas se imponen a cualquier otra consideración: a pesar de las muchas críticas recibídas en los últimos años, el EB está lejos de haber experimentado un declive (en realidad, ni siquiera se han producido recortes relevantes en trasferencias y servicios[8]). En estos casos, es importante no confundir lo que llega a ser con

lo que se pretendía. Abordar lo que fue el resultado de las acciones —inspiradas en circunstancias muy a corto plazo— como si hubiese sido el objetivo de las mismas sería como pensar que Luis XVI buscaba la Revolución francesa cuando convocó los Estados Generales. La comparación es absolutamente pertinente, sobre todo si la vemos desde el otro lado: la Revolución francesa dio pie a muchas de las instituciones que hoy conocemos, y lo hizo en un acelerado proceso, con improvisaciones, sin un programa preciso ni planificación alguna, en apenas un par de meses, entre el 20 de junio y el 26 de agosto de 1789 —lo que viene más tarde será ahondamiento—. Y la cosa salió como conocemos, sin que tengamos que creer que operó la «astucia de la razón», para decirlo con la precisa fórmula que Hegel acuñó precisamente a cuenta de aquel acontecer. Desde cierto punto de vista, los distintos ejercicios clasificatorios del EB se pueden entender como un modo de reconocer esa circunstancia: no hay un modelo que inspire las prácticas políticas, sino diversas sendas históricas que cuajan de dispar manera[9].

Lo anterior no quiere decir que no existan intentos de dotar al EB de justificación normativa[10]. Pero tales intentos no están exentos de problemas[11], y han sido *a posteriori*. El EB ha precedido a sus justificaciones normativas. En este sentido, muy bien se podría hablar de estrategias de legitimación, de ingeniería moral retrospectiva antes que de ingeniera social (y aclaro que no hay ninguna evaluación negativa en este juicio; es simplemente temporal, las razones se encontrarán más abajo). Así, no se puede decir que, en sentido estricto, la apelación a los derechos sociales, una de las estrategias más tempranas y de más calidad entre las que a veces se citan, se refiera al EB.

Para entender el EB es mejor examinarlo desde el trasfondo de una socialdemocracia con notables apoyos en el movimiento sindical y con una vaga sensibilidad igualitaria que, por diversas razones, juzgaba altamente costosas la realización y la sostenibilidad de las propuestas institucionales del socialismo clásico en cualquiera de sus versiones. La «respuesta» operará a partir de dos mecanismos: la competencia electoral como mecanismo de detección de preferencias y el mercado como mecanismo de coordinación económica. Se confiará en que ese diseño institucional resulte lo bastante sólido para hacer frente a la identificación de las demandas sociales y a su respuesta. La persistencia del EB tiene que ver con la estabilidad de esas condiciones. Pero también con las condiciones políticas y sociales en las que se sustenta. En este sentido, se puede hablar de tres formas de crisis:

a) Crisis endógena («el EB ya no da más de sí»), en el mismo sentido en el que se habla de la crisis de un ecosistema por devastación de sus recursos más fundamentales, esto es, cuando no se satisfacen sus condiciones de reproducción, al modo como según Marx operaba la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción (o la caída tendencial de la tasa de ganancia) o como, según algunos, se hundió el socialismo real.

b) Crisis funcional, «una situación viable pero que a nadie interesa», en el mismo sentido en el que se extingue una moda o un hábito que ya nadie practica o que ya no cumple función alguna, al modo como según Marx actuaba la lucha de clases en el capitalismo o como según algunos, incluido Tocqueville, llegó la Revolución francesa, porque los apoyos sociales desaparecieron y las cañas se tornaron lanzas.

c) Crisis externa, en el mismo sentido en el que un sistema económico, una vez se generaliza, puede extinguirse por la desaparición de materias primas que resultan fundamentales; en nuestro caso, por el proceso globalizador, sobre el que diré muy poco.

Empezaré por recordar el funcionamiento del modelo y el horizonte político en el que se inscribe: el fracaso de socialismo clásico y la conversión en emblema de la izquierda de un EB que, en el mejor de los casos, se entendía por simples contingencias históricas y se defendía desde la resignación, desde el escepticismo respecto a propuestas institucionales distintas de las heredadas del liberalismo: todo lo que pudiera ser, debía serlo dentro del par «mercado y democracia de competencia». La convicción de que el EB se entiende mejor desde la historia, como decantación de dinámicas y procesos más o menos estables, me lleva a poner el foco en los tres planos antes mencionados. Examinaré primero las condiciones interno-conceptuales de funcionamiento (a) y lo que juzgo una inestabilidad que tiene que ver con la discontinuidad normativa entre el (buen) ciudadano y el (mejor) consumidor, para decirlo con palabras un poco cargadas. Después haré una breve cala en la crisis externa (c), ese paisaje económico marcado por el proceso al que imprecisamente apuntamos con la palabra «globalización». Me ocuparé a continuación de la crisis funcional (b), las posibilidades y disposiciones de los agentes que estuvieron en el origen del EB y las circunstancias políticas de su supervivencia. Al examinar el cambio en las circunstancias políticas, me detendré en algunos cambios en la naturaleza de las intervenciones del EB que quizá no sean muy importantes en el plano

empírico, pero sí desde luego en la reflexión teórica que los sustenta y que afectan a esas circunstancias, a los apoyos políticos. Finalmente, ya en el plano normativo, y a la luz de lo visto, haré algunas consideraciones acerca de las condiciones de posibilidad de cualquier idea del EB una vez este asume su condición de modelo normativo.

EL ESTADO DEL BIENESTAR EN LA TRADICIÓN DE LA IZQUIERDA

La defensa socialdemócrata del EB arranca en buena medida de cierto escepticismo provocado por los problemas del socialismo real[12]. Para entenderlo, lo mejor es recordar rápida y esquemáticamente las ideas que sostenían a dicho socialismo real —este sí, pensado como ingeniera social—. El origen del mismo es inseparable de la convicción de que basta la supresión de la propiedad y de la competencia para que emerja una disposición cooperativa, para que los intereses de cada uno y los intereses de todos marchen de manera armónica, con generosidad en los quehaceres económicos y voluntad participativa en los quehaceres políticos. En el trasfondo de esa confianza había una idea que no carecía de avales en la tradición marxista: en la sociedad capitalista, las relaciones humanas eran relaciones distorsionadas por el mercado, relaciones que aparecían como un mecanismo independiente, ajeno a la voluntad de las gentes que eran sus protagonistas, de tal modo que los procesos sociales se imponían a los individuos como una segunda naturaleza. Por el contrario, en una sociedad comunista desaparecería la alienación entre los procesos y sus actores, y estos recuperarían el control sobre sus destinos. En esas condiciones, no sucedería nada sin que las gentes lo quisieran. Una versión más liviana de esta tesis se limitaba a sostener que las diferencias de clases eran, además del motor de la historia, la línea de demarcación social a la que se reducían todas las demás diferencias, el escenario básico de todos los conflictos. Eso equivalía a afirmar que, una vez desaparecidas las relaciones de producción capitalistas, las diferencias de clase, y desaparecidas las distorsiones, los individuos se reconocerían en los valores compartidos y darían curso a «los mejores ángeles de su naturaleza». Así las cosas, el problema de cómo ordenar la sociedad desaparecería una vez los ciudadanos participan de una común idea de bien, cuando tienen idénticos órdenes de preferencias que les permiten valorar las situaciones, calibrar los conflictos y precisar las metas. Además, todo esto bajo un supuesto —no menos clásico, y sobre cuya presencia no se insistirá bastante— de

abundancia sin límites, de desarrollo sin límites de las fuerzas productivas, barrido el corsé de las relaciones de producción capitalistas que embridaba, entre otras cosas, los talentos sociales. Pero incluso en la escasez, los buenos valores compartidos y las buenas disposiciones asegurarían que cada uno escogiese libremente un trozo de pastel sin descuidar las necesidades de los demás.

Muchas son las dificultades de este proyecto, comenzando por la irrealidad del supuesto de la abundancia. No menos irreal es la comunión en ideales compartidos, sobre todo en sociedades en las que se da «el hecho irreductible del pluralismo» (Rawls), esto es, la existencia de discrepancias importantes acerca de cómo vivir la vida compartida que no son simples epifenómenos de las relaciones de producción. Las diferencias relativas a la cultura, el sexo o la edad tienen consecuencias políticas que no se disipan con la desaparición de las desigualdades económicas. Aunque cabe pensar que, en un marco de deliberación democrática regido por criterios de racionalidad e imparcialidad, muchas discrepancias son resolubles, lo cierto es que hay amplios ámbitos en los que, sencillamente, no cabe la idea de solución «correcta», ámbitos en los que hay varias soluciones, en los que resulta razonable convivir con «incorrecciones» o se dan discrepancias que afectan a los propios procedimientos de resolución.

De todos modos, si queremos entender las dudas que están en el origen del bienestarismo socialdemócrata, son otras las dificultades más importantes. Incluso aunque los ciudadanos participen de los mismos valores, la reproducción de los procesos sociales exige una coordinación que no depende únicamente de su buena o mala voluntad. Sin duda, hay muchos problemas relacionados con la «falta de voluntad»: buena parte de las dificultades para la acción colectiva derivan, dicho muy sumariamente, de la disposición egoísta o no cooperativa (no es cosa de entrar ahora en los matices)[13] de los individuos, que se interesan por los beneficios pero no quieren asumir las fatigas de su obtención; los problemas de «motivación» de las economías socialistas tenían que ver, a menudo, con esa circunstancia: los individuos tenían asegurados los resultados con independencia de su contribución y preferían abstenerse de colaborar en la tarea común, de modo que esta se realizaba mal o no se realizaba; las empresas, para asegurarse la realización de los planes, suministraban información distorsionada sobre sus posibilidades productivas (superiores a las manifestadas) y sobre sus necesidades (inferiores a las manifestadas); y otro tanto vale para los individuos en lo tocante a sus talentos y sus necesidades. Sin duda, las

motivaciones humanas son más complejas que las propias del *homo œconomicus*, calculador egoísta, pero no es menos cierto que, cuando se trata de comportamientos sostenidos en el tiempo y referidos a muchas gentes, resulta razonable asumir que «ir a la suya» no es una conducta excepcional[14].

Ahora bien, incluso cuando se dan las mejores intenciones y las metas compartidas, existen problemas de coordinación (recuerden los ejemplos mencionados en otros capítulos). Si al final de una fiesta multitudinaria todos nos ponemos a barrer a la vez, nos estorbaremos y no haremos sino redistribuir la suciedad. En una comunidad de altruistas en la que se produce un incendio, tal vez el desastre no se desencadene porque todos intenten salir los primeros y con ello se traben unos a otros, sino porque, al cederse mutuamente el paso, nadie acabe por decidirse a salir. El apasionante debate del siglo pasado en torno al cálculo de los precios y al socialismo de mercado (Hayek y Lange, en primer lugar) fue un exquisito reconocimiento intelectual de esta circunstancia, del problema de encontrar, por así decir, una mano (invisible o visible) socialista, un modo de asegurar la coordinación de los procesos sociales (y los flujos de información relevante), de armonizar los objetivos de cada uno con los objetivos compartidos[15].

La ignorancia de esta circunstancia —las diferencias en los modos de vivir que no se agotan en las diferencias de clase; las motivaciones complejas y los mecanismos o procesos que actúan con independencia de la disposición egoísta o solidaria de las gentes; los problemas de armonización de objetivos — desemboca con naturalidad en una *personalización de las dificultades*: si los problemas aparecen, si las cosas no funcionan, es porque no se ha actuado correctamente, por falta de «voluntad revolucionaria». No es casual el perpetuo ir y venir de las tradiciones revolucionarias entre «el hombre nuevo» y la represión, entre un optimismo antropológico que exige una moralidad sobrehumana (un altruismo incondicional) y una resignación que únicamente confía en la penalización como incentivo. Ni que decir tiene que hay una paradoja de imposible resolución en el intento de edificar la generosidad con castigos, de construir «buenos ciudadanos» en campos de reeducación.

LA RESPUESTA SOCIALDEMÓCRATA Y LAS NUEVAS INTERVENCIONES

Los problemas del modelo clásico están en el origen de dos escepticismos de los que parte la respuesta socialdemócrata: un escepticismo acerca de los

individuos, respecto a la posibilidad de una ciudadanía virtuosa, comprometida en sus acciones con principios de justicia; y un escepticismo acerca de la posibilidad de un sistema de coordinación económica que supla al mercado. El primero se traduce en una austera idea de democracia, descrita esencialmente en su funcionamiento por la teoría económica de la democracia[16]: un sistema de competencia[17] entre partidos políticos que tratan de atender a las demandas de los votantes sin presumir disposición cívica ni en los políticos ni en los ciudadanos. Para decirlo con las palabras clásicas, de Alexander Hamilton, las instituciones públicas se construyen bajo el exclusivo supuesto de que «el mejor modo de servir con fidelidad a los intereses de la humanidad es que los intereses coincidan con el deber[18]». El funcionamiento del sistema político es conocido: la competencia entre los partidos permite seleccionar —o penalizar— a las élites políticas a través de los votos de unos ciudadanos que no tienen por qué estar informados ni comprometidos con los intereses generales; los partidos, si quieren gobernar, han de realizar ofertas que se correspondan con las preferencias del mayor número de votantes, y estos apuestan por quienes defienden sus demandas; la información que recoge el sistema tiene que ver con los intereses (de los más o de quienes tienen mayor capacidad de hacer presente su voz), no con consideraciones de interés general o de justicia; las propuestas de los partidos buscan responder a las «demandas sociales» expresadas en votos, que traducen los intereses de los ciudadanos, directos o filtrados a través de los «creadores» de votos, de los grupos de presión o de opinión.

El otro escepticismo, el que se refiere a la coordinación social y a los procesos económicos, se traduce en una confianza matizada en el mercado. No se ignora su mal funcionamiento en determinadas circunstancias (provisión de bienes públicos, externalidades, economías de escala, asignaciones intertemporales, etc.), pero eso no quita para que se lo considere el sistema principal de asignación. Simplemente se trataría de completarlo —de intervenir— allí donde se juzga que falla, donde no asegura la eficiente asignación de recursos. Así pues, la eficiencia —antes que la justicia— es el criterio que regiría las intervenciones del EB, aunque estas presenten diferentes estrategias (no sean unívocas) y tengan distintas consecuencias en la distribución y en lo que atañe a las relaciones de poder entre las clases. Unas intervenciones, las clásicas, eran de naturaleza macroeconómica, anticíclica (y por lo general se traducían en redistribución en favor de los más pobres[19]). Las más recientes, de inspiración microeconómica, por así decir, resultan más ambiguas en sus efectos distributivos. Por ejemplo, la

intervención frente a las externalidades ambientales puede situar a unos trabajadores frente a otros: los de la industria contaminante no comparten barricada con los demás. Este desplazamiento tendrá importantes consecuencias políticas respecto al EB —en lo que atañe a la desaparición de apoyos políticos clásicos y en lo que atañe al compromiso normativo, de los ciudadanos con él y entre ellos mismos— una vez se observa su compatibilidad con situaciones de aguda desigualdad social. Veamos rápidamente este cambio en el tono de las intervenciones.

En las primeras, las que tenían consecuencias redistributivas igualitarias, la idea esencial (Kalecki, Keynes) era que, dada la mayor propensión al consumo de las clases populares, el mejor modo de asegurar el tirón de la demanda efectiva y de que, por consiguiente, no quedasen recursos sin utilizar (desempleo), consistía en redistribuir la renta en favor de los pobres: el ahorro se traduciría en inversión, y el crecimiento quedaría garantizado. Casi todos los argumentos de los tempranos defensores del EB apuntaban en la misma dirección: la producción de ciertos bienes públicos, la intervención anticíclica o los diversos gastos sociales orientados a mitigar los conflictos sociales exigían como *instrumento* (o tenían como subproducto) la intervención redistributiva. Eso sí, en último término, la redistribución se justificaría por razones de eficiencia, no de justicia, aun cuando el resultado final fuese una distribución más equitativa.

Otra estrategia con consecuencias redistributivas, esta vez desde una perspectiva microeconómica (para seguir con la clásica y discutible distinción), cristaliza en intervenciones que buscan eliminar ciertas externalidades negativas (delincuencia, conflictos sociales, deterioro de la salud, etc.). También aquí la apuesta por la igualdad es el mejor instrumento para conseguir la eficiencia, aunque no se apunte directamente a los niveles de renta ni, en este sentido, a las clases sociales. En la vecindad de estas intervenciones, otras, apoyadas en investigaciones más recientes, que también defienden la redistribución en nombre de la eficiencia, apelan a las consecuencias de la igualdad sobre el capital humano: la redistribución propicia una mayor igualdad de oportunidades, mejora la calidad de los recursos humanos y, con ello, hace más probable que la gestión de los asuntos públicos (los políticos y los económicos, incluidos los negocios) caiga en manos de mejores gestores[20]. Es un argumento que no conviene desatender, dada la discutible calidad de los mecanismos de selección de las élites políticas y económicas, entre otras razones, por los problemas de información asimétrica asociados a los mercados políticos[21].

Mención aparte merecen las intervenciones «paternalistas» que buscan mejorar las condiciones de elección partiendo del reconocimiento de que, en muchos casos, los agentes no pueden procesar la información necesaria para decidir. Ante elecciones de ahorro, de planes de pensiones o hipotecarias, cuando los parámetros son muchos y complicados, caemos en diversos sesgos que nos alejan del comportamiento racional y nos llevan a operar con reglas inerciales, miméticas, a despreciar las consideraciones probabilísticas, a sobrevalorar el presente o a dejarnos influir indebidamente por la forma en que se nos presentan las alternativas[22]. El resultado es que las elecciones están lejos de ser óptimas, incluso desde el punto de vista del objetivo de los agentes. Pero, más allá de circunstancias concretas, el problema puede ser aún más importante porque la misma aspiración a un marco neutral de elección se revela una quimera. Richard Thaler y Cass Sunstein han mostrado esta dificultad mediante un experimento mental[23]: el consumo de los estudiantes en un comedor depende fundamentalmente de la disposición de los alimentos; no es lo mismo si primero están expuestos los postres que si se exponen las verduras o los espaguetis. Según el orden, y siempre habrá que escoger alguno, al final se maximizará la salud de los estudiantes, el beneficio de los distribuidores, el tiempo de consumo o cualquier otra cosa. Las elecciones están condicionadas por el marco de elección, y no hay elección que pueda prescindir de un marco. En tales circunstancias, parece razonable una intervención que contribuya a mejorar las condiciones informativas de elección, incluso a clarificar las preferencias; y, por razones obvias, hay que suponer que esa intervención beneficiará a los individuos que tienen rentas más bajas y menores niveles de información y que carecen de asesores profesionales.

Finalmente, están las intervenciones con efectos redistributivos imprevisibles, casi todas relacionadas con clásicos fallos del mercado. Se destaca, en conjunto, la presencia en los mercados de importantes asimetrías informativas que desembocan en ineficiencias o, incluso, en el colapso del propio mercado. A diferencia de lo que sucede con las anteriores formulaciones, estas intervenciones (instituciones públicas dedicadas a inspeccionar productos, sistemas de garantías para los consumidores, exigencias de especificación de contratos, publicidad de los infractores) son ciegas (neutras) distributivamente. Aunque sean benéficas en un sentido general, en la medida en que aseguran la eficiente asignación de recursos, no benefician *a priori* a segmentos específicos de la población, a ciertas clases sociales. Los intereses de empresarios y trabajadores de cierto sector pueden

estar contrapuestos a los del resto de la población y verse perjudicados por la intervención pública. En realidad, las consecuencias distributivas de estas intervenciones no se pueden anticipar. Dependen de cada caso. En ocasiones pueden tener efectos igualitarios, como sucede con aquellas intervenciones que buscan eliminar ciertas externalidades negativas (delincuencia, conflictos sociales, deterioro de la salud, etc.). Pero otras veces, no. Los impuestos para reducir el consumo de productos contaminantes recaen sobre los más pobres, aquellos que, por vivir en la periferia de las ciudades, dedican una parte importante de sus ingresos al consumo de energía.

En todo caso, aunque sea de pasada, no está de más recordar que el mal funcionamiento del mercado no supone, sin más, un argumento en favor de las intervenciones públicas. Conocemos con bastante precisión algunos de los «fallos del Estado»: problemas para determinar un objetivo colectivo, las metas públicas, a partir de las preferencias ciudadanas individuales; falta de credibilidad de las políticas públicas que se traduce en ineficiencias, en buena medida como consecuencia de atender a las demandas inmediatas de los votantes, las únicas que permiten ganar elecciones; problemas asociados a la naturaleza centralizada de toda decisión política y a la información de la que el Estado puede disponer; motivaciones perversas de los agentes políticos (grupos de presión, incentivos privados de los propios políticos que apuntan en dirección opuesta de los objetivos públicos); patologías de las burocracias, relacionadas con motivaciones y con la distribución de información, que les pueden llevar a inventarse tareas para obtener más presupuestos. Estos problemas son problemas del EB, aunque no volveré sobre ellos. Hay abundante y sólida producción académica al respecto.

Del repaso anterior me interesa destacar la cada vez menor importancia de las intervenciones basadas en la distribución, algo que no estará desprovisto de consecuencias políticas para los propios apoyos al EB. Por supuesto, eso no quiere decir que la socialdemocracia pierda la sensibilidad igualitaria —la cual, no se olvide, ponía en la proa los argumentos de eficiencia—, pero sí implica que la poca o mucha que pueda tener ya no encuentra apoyos, ecos o presiones en los menos favorecidos. Ya no estamos en los tiempos de los grandes sindicatos, los que, por ejemplo, dieron lugar a teorías como el neocorporativismo[24]. Los cambios, claro está, tienen que ver con muchas más cosas que las aquí mencionadas (por ejemplo, con los procesos productivos), pero los que ahora me interesa destacar son aquellos relacionados con la justificación de las intervenciones del EB.

El problema mayor, a mi parecer, atañe a otro aspecto más esencial del EB. El modelo antes descrito funciona bajo una especie de supuesto de impermeabilidad, de *compartimentos estancos*, según el cual los objetivos igualitarios no se ven afectados por las motivaciones individuales. Aunque los individuos actuarían en el mercado (directamente) y en la política (derivadamente) atendiendo a sus particulares intereses, ello no pondría en peligro las metas bienestaristas. Tal era la enseñanza del ejemplo ya mencionado del reparto del pastel: se puede distribuir igualitariamente entre «altruistas» que, pensando en los demás, cogen libremente un trozo, pero también entre egoístas si se establece que quien corta los trozos es el último en escoger[25]. Aunque los ciudadanos solo atiendan a sus propios intereses, las instituciones estarían conformadas de tal modo que las disposiciones personales no hacen naufragar los objetivos deseados. La poca virtud de los ciudadanos no afectaría a los objetivos de bienestar e igualdad.

¿Resulta realista el supuesto de *compartimentos estancos*? ¿Una ciudadanía pasiva, irresponsable y demandante permite sostener el EB? No parece que tengamos razones para contestar afirmativamente a tales preguntas; antes al contrario, hay indicios de que la estabilidad del EB se ve comprometida. Este, para su buen funcionamiento, requiere entre otras cosas unas disposiciones cívicas que no es capaz de producir; más exactamente, su propia dinámica desencadena procesos que penalizan tales disposiciones. El egoísmo y el comportamiento oportunista —en general, el tipo de comportamiento propiciado por el mercado, tal y como han mostrado diversos estudios experimentales— actúan como un *reductor cognitivo*: las relaciones de mercado propician que los individuos tiendan a comparar (y aceptar el intercambio) entre objetos diferentes, incluidos los derechos y las normas; el escenario competitivo alienta la justificación de conductas («inmorales») que de otro modo, enfrentados a las mismas elecciones, los mismos individuos no están dispuestos a simplificar ni a aceptar; las actividades (retribuidas) pasan de tener un valor intrínseco a considerarse instrumentales y, con ello, disminuyen la motivación y, a menudo, la eficiencia[26]. En breve, no hay modo de acotar los comportamientos que el mercado alienta, de limitarlos a aquellos escenarios —los económicos, en general— donde son estrategias dominantes.

La ambivalencia —cuando no la simple incoherencia— de los ciudadanos en sus tratos con el Estado es bien reconocible[27]. La escasa disposición a la

participación en los asuntos públicos y la visión de los impuestos como una extorsión conviven con las reclamaciones permanentes de servicios y protección, de satisfacción de las propias demandas sin atender a sus consecuencias a largo plazo (ambientales, presupuestarias, sanitarias) o a sus orígenes, a si los males que reparar no son resultado de infortunios (minusvalías, pobreza familiar), sino consecuencia de decisiones tomadas de forma autónoma (inversiones no rentables, consumos patológicos, enfermedades o accidentes asociados a conductas arriesgadas). El mismo trasfondo de irresponsabilidad cívica y personal se detecta en la percepción ciudadana de las ayudas asistenciales. Todos las demandan, pero a la vez las contemplan como líneas de exclusión entre ciudadanos, en particular de los «pobrecitos» receptores. Estos no reciben asignaciones en su calidad de ciudadanos, por el simple hecho de formar parte de la comunidad política o para favorecer su autonomía al elegir sus proyectos de vida, sino porque participan de ciertos rasgos (minorías, ancianos, madres solteras, parados) que se convierten en estigmas; esta circunstancia propicia que el resto de los ciudadanos los mire como parásitos o «explotadores», y que ellos experimenten las ayudas como humillación, como una afrenta a su autoestima, a su propia condición de minoría, o como un chantaje (en el caso de los parados) que limita su autonomía.

En perfecta consonancia con el irresponsable ciudadano-consumidor, el sistema asistencial del EB interviene siempre *ex post*. Los individuos no tienen asegurada una renta para poder elegir con libertad y asumir las consecuencias de sus elecciones, una renta *ex ante*, sino que reciben las ayudas para compensarles por las consecuencias de sus errores. Circunstancia que se traduce, a corto plazo, en despreocupación cívica, en situaciones de riesgo moral, esto es, en comportamientos temerarios o irresponsables por parte de los individuos que saben que las posibles consecuencias negativas de sus actos no serán asumidas por ellos, sino por un tercero, y, a medio plazo, en un imparable crecimiento de las demandas al (y los desequilibrios del) EB. Todo ello sobre un paisaje de fondo en el que los grupos de ciudadanos se organizan en coaliciones de interés, en grupos de presión (*lobbies*), para conseguir que sus demandas sean atendidas antes que las de otros, con independencia de la justicia de sus exigencias, lo que desemboca en guerras posicionales sin fin, en una inacabable carrera en la que todos temen quedarse atrás.

Esta reclamación de derechos, que en ningún caso se acompaña de responsabilidades cívicas, de deberes, tiene un fundamento y un mecanismo

de activación. El fundamento: la puerilidad del ciudadano-consumidor, que, reducido a un depósito de satisfacciones, no entiende su vida como su responsabilidad. El mecanismo: el sistema de competencia política que alienta el cultivo de promesas a unos ciudadanos para los que la política es como una delegación de responsabilidades y una manifestación de unas preferencias que no admiten ni requieren justificación. Y un resultado, entre otros, es que los políticos más responsables quieren sacar de la competencia política los problemas políticos más importantes de la agenda democrática —los que realmente tienen que ver con la continuidad de las comunidades políticas—, a través de «pactos de Estado» o encargando su solución a instituciones «independientes», no legitimadas democráticamente, como los bancos centrales.

Las dificultades anteriores se han percibído de diversa manera. Por ejemplo, Kildal y Kuhnle lo han resumido en tres tensiones normativas: *a)* derechos sociales frente a responsabilidades individuales; *b)* paternalismo frente a autonomía; *c)* responsabilidades familiares frente a responsabilidades individuales**[28]**. Aquí me interesa destacar otra perspectiva, que apunta a las consecuencias patológicas para el funcionamiento del EB, a su inestabilidad. Recordemos algunas formas en que esta se muestra:

a) Huida hacia delante presupuestaria. La ausencia de responsabilidad por las preferencias, en un marco de laxitud presupuestaria, alienta el reclamo de ventajas distributivas (subvenciones a ciertas industrias, inversiones en algunas regiones, etc.) por parte de ciudadanos organizados o de segmentos políticos minoritarios con capacidad de influencia (grupos con votos decisivos concentrados territorialmente o en un único objetivo). Demandas a las que los políticos accederán mientras puedan diluir los costes en la comunidad sin encontrar resistencia. El incremento de los gastos es el único modo de satisfacer simultáneamente a todos, en particular a todos los que están en condiciones de organizarse en coaliciones distributivas, sectorialmente. Así las cosas, las demandas que se atenderán no serán las avaladas por las mejores razones, sino las que tienen más fuerza negociadora. Las de grupos reducidos, con capacidad organizativa, objetivos claros, con recursos para los costes de coordinación. El complejo militar-industrial es un buen ejemplo**[29]**. Una circunstancia que alienta la reproducción del mecanismo en una inacabable competencia de exigencias y presiones. Incluso más: el hecho mismo de que las demandas consideradas no sean las más justas, sino las que tienen mayor capacidad de hacerse presentes, desinhibe a los ciudadanos a la hora de hacer reclamaciones, sabedores de que nadie tiene que justificar sus preferencias ni

sentirse responsable de ellas; y de que, además, conviene anticiparse a otros cuyas razones no son mejores.

b) Dificultades para resolver los «fallos del mercado». Buena parte de los fallos deriva de la imposibilidad de especificar los contratos, de disponer de información fiable sobre qué se produce y en qué condiciones, y tales fallos pueden mitigarse merced a normas (los llamados *nice values*: compromiso, lealtad, reputación, confianza, honor, reciprocidad) que aseguran la eficiencia en la coordinación de los procesos económicos y sociales en general. Dicho en negativo: un bajo nivel de confianza requiere contratos más costosos, más detallados, y una mayor (imposible) vigilancia en su realización. Ahora bien, el mercado, en virtud de la naturaleza de las interacciones que lo caracterizan (efímeras, con bajos costes de entrada y salida, impersonales), simplifica el juego de motivaciones necesarias para funcionar socialmente y, con ello, elimina los *nice values*: las relaciones anónimas hacen irrelevante la reputación; los bajos costos de entrada y de salida disminuyen la formación de (sub)grupos —la selección de grupo en términos biológicos— donde proliferan los valores compartidos; la ausencia de segmentación elimina el trato reconocible, la interacción reiterada y, con ella, el cultivo del compromiso o el honor; los encuentros indiferenciados elevan los costes de adquisición de información acerca de la honestidad de los otros y, a su vez, hacen muy poco interesante su cultivo; la sanción mediante precios elimina la necesidad de sanciones basadas en la reputación, la confianza o la generosidad[30]. En estas condiciones, y dada la disposición a extender las estrategias (egoístas) de un escenario o marco institucional a otro, está asegurada la persistencia de las dificultades.

c) Problemas de realización de las políticas públicas. Las intervenciones públicas se ven facilitadas cuando hay colaboración ciudadana: los ciudadanos proporcionan la información, hacen más o menos costosa la ejecución y la asumen o no en su realización final. Difícilmente dichas políticas públicas se llevarán a cabo si los ciudadanos las miran con desconfianza o indiferencia, porque no las consideran basadas en razones de justicia, sino en la capacidad de influencia. En este sentido, la disposición cívica ayuda a resolver dos tipos de problemas: *a)* de información, en la medida en que los ciudadanos suministran, y toman sus decisiones con, mejor información[31]; *b)* de confianza, lo que «abarata» los costes de las intervenciones[32]. También aquí tenemos alguna evidencia de que las cosas son de ese modo. Diversos experimentos económicos muestran que, en un juego de bienes públicos, un mecanismo de incentivos compatibles —que

busque atar los intereses egoístas de los individuos a la obtención del bien público— ofrece peores resultados que un comportamiento guiado por principios de justicia[33].

Pero es en el contexto del proceso globalizador donde los problemas «cívicos» del EB adquieren una particular gravedad.

La globalización

La globalización aparece en casi todas las «explicaciones» de la crisis del EB. En realidad, bien pensado, tales explicaciones vienen a ser una suerte de corolario del famoso trilema acuñado por Dani Rodrik, según el cual no podemos perseguir a la vez democracia, autodeterminación nacional y globalización económica. En la particular elección del autor, habría que sacrificar la última[34]. No entraré ahora en tantas honduras. Me limitaré a mencionar los ámbitos donde se ha desarrollado el debate, no solo —aunque principalmente— por falta de competencia, sino también porque, puestos a decirlo todo, este es uno de los terrenos donde pocas veces se encuentra una literatura precisa, comenzando por la idea misma de globalización. Únicamente cartografiaré dicho debate.

La tesis de que el proceso globalizador constituye una amenaza para el EB permite varias interpretaciones. Según la primera, el EB solo funcionaría en economías autocentradas, con poca dependencia del exterior. Una tesis que, en cierto modo, resulta inevitablemente tautológica. Con independencia de su plausibilidad, el modelo de inspiración keynesiana más arriba mencionado estaba formulado para una economía cerrada. Sencillamente, esas eran las condiciones en las cuales se aseguraba la validez de lo que se afirmaba, a saber, que la redistribución a favor de los más pobres mejoraría la asignación (lo que no quiere decir que eso no pueda valer en condiciones diferentes). Una variante de esta interpretación, algo más general y no menos tautológica, atañe a las condiciones de reproducción. En una economía cerrada, por definición, no se puede consumir más de lo que se produce. En tales condiciones, cualquier recurso asignado a prestaciones sociales requiere reducir los consumos personales y, por ende, redistribuir la capacidad de consumo a través del sistema impositivo. En este sentido, el nivel de EB dependerá de la disposición de los ciudadanos a otorgarle soporte político, a asumirlo. En todo caso, ya sea para sostener la tesis de la globalización como amenaza o para criticarla, conviene no ignorar que dicha tesis depende de la

propia naturaleza (cerrada) de la modelización y, sobre todo, que su interés es fundamentalmente teórico, virtual si se quiere, en la medida en que atañe a las condiciones de funcionamiento de los modelos. No se describe la realidad, sino una construcción conceptual que (y esa es la grandeza) tiene valor en ciertas circunstancias que estamos en condiciones de especificar. (Por eso apreciamos la afirmación de que la teoría describe cómo son las cosas siempre que nos encontremos con velocidades pequeñas respecto a la velocidad de la luz, en el caso de tratamiento newtoniano, o siempre que nos encontremos con dimensiones de acción muy grandes respecto a la constante de Planck, en el caso de la mecánica clásica.) Una cosa son las limitaciones de las teorías; y otra, las de la realidad. En el mundo de la teoría hay modelos cerrados o estáticos, pero el mundo de la teoría no es el mundo real. Es bueno recordar estas cosas elementales para saber hacia dónde orientar los reproches y para no ir, en nuestras conclusiones, más allá de lo que nos permiten las premisas. No estoy diciendo que el EB no tenga problemas en una economía abierta —creo que los tiene, y ahora voy sobre ello—, sino tan solo que no se siguen de las teorías mencionadas, las cuales, sencillamente, no se ocupan de ello.

La segunda interpretación vuelve su mirada a las economías reales, a la empiria. (Aunque la distinción, como ya se apuntó, puede tener y tiene mucho de convencional. Detrás del juicio empírico «el proceso X —la globalización, por ejemplo— hace imposible el EB», hay un juicio contrafáctico: «Si no se diera el proceso X, *ceteris paribus*, el EB sería posible».) Según esta interpretación, los pactos sociales sobre los que se edificó el EB se ven minados por varios procesos asociados a la globalización. Baste con mencionar tres, de diferente naturaleza. El primero: las grandes corporaciones pueden escapar de las legislaciones nacionales, tanto de las fiscales —dada la ausencia de un sistema impositivo internacional— como de las laborales —las relativas a los derechos conquistados por los trabajadores: salarios altos, duración de la jornada laboral, trabajo infantil, condiciones higiénicas y de seguridad, etc.—. Se recauda menos, y ningún Estado puede establecer regulaciones unilateralmente: si se establecen, las empresas se irán a casa del vecino. El segundo: la relación observada entre apertura de las sociedades a los procesos migratorios y menor disposición de sus ciudadanos a pagar impuestos; como si los ciudadanos pensaran: «Si los beneficiarios son los “nuestros”, estamos más dispuestos a contribuir[35]». Y hay un tercer sentido en el que el EB tiene una mala relación con los procesos globalizadores, aunque en este caso la cadena causal se invierte: el EB se muestra un

obstáculo para encarar los retos políticos de alcance planetario, los más importantes a los que nos tendremos que enfrentar en los próximos años, entre ellos muy fundamentalmente los problemas ambientales, agudizados con la aparición de economías emergentes nacidas al calor del proceso globalizador. La democracia de competencia solo es sensible a las demandas de los ciudadanos presentes. Y estos, con preferencias miopes y cortoplacistas, penalizarían a cualquier político que exigiera a la población esfuerzos para preservar los equilibrios que aseguran los intereses a largo plazo de la especie. De ahí que, como antes se dijo, cada vez se escuchen más propuestas a favor de excluir los problemas políticos «serios» del debate político o, mejor dicho, de la competencia electoral. El EB está sometido a los intereses nacionales y a los incrementos sostenidos de la demanda, y no hay ninguna garantía de que unos y otros apunten en la dirección de los intereses de todos.

Pero los problemas del EB no solo tienen que ver con su inestabilidad cívica (con la irrealidad del supuesto de «compartimentos estancos») y con el proceso globalizador.

LAS DERROTAS POLÍTICAS

La supervivencia del EB depende, en un sentido inmediato, de la persistencia de ciertas circunstancias que durante mucho tiempo contribuyeron a su mantenimiento. Si entendemos el EB menos como un ideal que como un decantamiento de procesos políticos y sociales que traducen correlaciones de fuerzas y voluntades normativas, posibilidades y ganas de actuar, entonces la modificación de tales circunstancias, obviamente, tendrá consecuencias. Un ejemplo de lo primero, de modificación de la composición de fuerzas, es la pérdida de capacidad negociadora de aquellos segmentos sociales que más se pudieron beneficiar del EB o, al menos, de quienes constituyeron sus soportes tradicionales. La disposición de los asalariados a asumir el mantenimiento del EB no es independiente de su capacidad para imponer prioridades sociales, de su fuerza política, la cual se ha debilitado como consecuencia, entre otras cosas, de diversos cambios en el mundo laboral que están relacionados entre sí: cambios en los procesos de producción, entre ellos muy fundamentalmente la desaparición de la gran industria; en los modelos de negociación laboral (mayor descentralización); en el protagonismo de los sindicatos, hoy puramente defensivos cuando no residuales.

Los ejemplos de lo segundo, de los cambios en las voluntades normativas, están relacionados muy fundamentalmente con las nuevas intervenciones del EB más arriba descritas, las cimentadas en las externalidades o la información, mucho más ambiguas distributivamente que las de otro tiempo. Esto se observa, por una parte, en una menor disposición al compromiso con un EB cuyas ventajas inmediatas no se perciben y, por otra, en una mayor dificultad para que los comportamientos de reciprocidad puedan prosperar cuando aumenta la polarización social. Cuando la desigualdad se agudiza, resulta improbable que los ciudadanos se sientan en «el mismo barco»: no lo estarán «objetivamente», porque participan de distintas experiencias y no se enfrentan a los mismos retos, ni tampoco «subjetivamente», porque es difícil que se muestren dispuestos a contribuir y a responsabilizarse en beneficio de unos conciudadanos con los que creen tener poco que ver, en sus problemas y en sus aspiraciones (ya advertía Tocqueville de la imposibilidad de la deliberación democrática y la acción colectiva cuando las desigualdades son agudas[36]). No solo eso. Cabe pensar que los más privilegiados entre ellos optarán por sistemas privados (de enseñanza, de salud) y, por tanto, no querrán financiar aquello de lo que no hacen uso, con el efecto añadido de que dejarán de actuar como —poderosas, educadas— voces críticas, vigilantes de los servicios públicos, lo que acostumbra a traducirse en una peor calidad de los mismos[37]. Y esto, a la postre, ahondará el abismo entre las experiencias de unos y otros.

Circunstancias como las descritas resultan relevantes para entender las inercias a favor del mantenimiento del EB y, en este sentido, están relacionadas con la segunda idea de modelo mencionada. Pero esta posibilidad de persistencia nada nos dice sobre la viabilidad o la deseabilidad del EB. Muy bien podría suceder que las inercias contribuyan a prolongar por mucho tiempo una agonía. El EB podría resultar estable y, a la vez, indeseable. Muchos regímenes dictatoriales cumplen ambos requisitos. En todo caso, la propia complejidad de las circunstancias que concurren veta cualquier conclusión rotunda (al respecto, la «crisis» de los países socialistas resulta aleccionadora).

Otra cosa es si cabe pensar en una supervivencia interesante normativamente, más cercana a la primera idea de modelo y que, si se confirma el diagnóstico pesimista acerca de la inviabilidad a largo plazo del EB, invitaría a un rediseño. Me limitaré a trazar algunas coordenadas, compatibles con lo más arriba visto acerca de la inestabilidad.

LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DEL EB

El camino recorrido hasta aquí, y en particular los problemas de estabilidad del EB, permite obtener algunas enseñanzas para cualquier propuesta de fundamentación de dicho EB una vez admitida su condición de modelo normativo. Muy en general, y no abandono el terreno de lo casi obvio, tales enseñanzas atañen a los diseños de las instituciones y a las disposiciones de los ciudadanos, que incluyen sus motivaciones más básicas, sus «instintos de justicia», y sus motivaciones normativas, sus «opiniones de justicia». También habría que ocuparse de las condiciones políticas, ese territorio donde las ideas se unen a las fuerzas y los intereses, aunque aquí no diré nada más allá de lo ya apuntado, sin olvidar que tales condiciones no son independientes, obviamente, de las reglas de juego, de las instituciones, para mencionar un ejemplo fuera de toda duda: en una situación de falta de trabajo, si no existe un seguro de desempleo, es improbable que los trabajadores estén dispuestos a embarcarse en acciones colectivas.

Cabe pensar que la sostenibilidad de cualquier *nuevo* EB depende, en parte, de la disposición de los ciudadanos a comprometerse con su mantenimiento. Ante la ausencia de instituciones internacionales con poderes efectivos, entre ellos los fiscales, esto es, una vez asumido que no cabe contar con las grandes corporaciones —porque pueden escapar a los impuestos o porque, incluso si los pagan, su aportación no es relevante—, la supervivencia del EB depende en gran medida de la disposición de sus potenciales beneficiarios a comportarse según principios de reciprocidad y a asumir como propios los intereses de las futuras generaciones, la continuidad del marco institucional. Como señala Glyn: «La pregunta fundamental es si es posible persuadir a los asalariados para que paguen más impuestos en aras de la supervivencia del EB[38]». Pero abordar esta cuestión requiere responder previamente a otras dos: ¿se da entre los ciudadanos esa disposición a pagar impuestos[39]? Y ¿son las instituciones sensibles a tal disposición[40]? (La última pregunta resulta pertinente, pues muy bien pudiera suceder que las instituciones penalicen los buenos comportamientos, que los objetivos se frustren porque no hay modo de canalizar las vocaciones cívicas en la correcta dirección. Una institución que no atiende a la voz de los ciudadanos, a qué les parece bien y qué no, únicamente deja la opción de la salida, de irse a casa, más cómoda pero menos informativa, pues nada nos dice de las razones del desapego de las gentes: no sabemos qué es exactamente lo que no les gusta.)[41]

La cuestión de si tal disposición se da en la ciudadanía no tiene una respuesta sencilla. Hay varias dimensiones implicadas aquí. Dos fundamentalmente. La primera, básica, antropológica en sentido fuerte, cuyo saldo no es inevitablemente pesimista, se refiere a lo que antes llamé «instintos de justicia». Los resultados empíricos muestran que «tenemos una predisposición a cooperar con los otros, a penalizar a aquellos que violan las normas de cooperación, incluso aunque debamos asumir costes personales para que se imponga lo que consideramos justo[42]». No somos «naturalmente egoístas». No porque no seamos «naturalmente» nada, sino porque somos «naturalmente» muchas más cosas. La presunción de que los humanos somos puramente egoístas es falsa, tan falsa como la de que somos puramente altruistas. Quizá la mejor prueba de ello es que ni siquiera el mercado resultaría posible si todos fuéramos solamente egoístas. El mercado opera sobre un escenario normativo e institucional que hace que los acuerdos se cumplan, que los intercambios legítimos se reconozcan, que la propiedad se acepte, que ciertos criterios de distribución se consideren justos, que algunas formas de competencia se consideren inconvenientes[43]. En breve, por lo que sabemos, lo único que podemos concluir es que cabe pensar en otros comportamientos, en otras disposiciones básicas, además del egoísmo. Es suficiente para contemplar otras posibilidades institucionales que no ignoren esa posibilidad. (Por lo demás, deberíamos ser cautelosos a la hora de interpretar los resultados de la psicología económica, concentrados casi exclusivamente en mostrar que no somos egoístas. Es normal ese afán después de tantos años de tosquedad psicológica de los economistas, obsesionados con el *homo œconomicus*, pero no creo que costase mucho mostrar, como hacen mil experimentos, que con frecuencia vamos a la nuestra. Y además, cuando se hace política económica, es sensato asumir que las gentes responden a la subida de los tipos de interés pidiendo menos créditos, que se resisten a los nuevos impuestos y que se quejan de los descensos salariales.)

La segunda dimensión atañe a los criterios de valoración de los ciudadanos, a sus principios normativos y sus ideas de justicia. También aquí los resultados invitan a pensar que no es completamente veraz la imagen de individuos insensibles a consideraciones de justicia, impúdicamente egoístas. Los ciudadanos europeos reconocen la existencia de manifiestas desigualdades en sus sociedades, y consideran que tales desigualdades son injustas y que es tarea de los poderes públicos mitigarlas[44]. A medio camino entre las motivaciones y las opiniones, se sitúan otros resultados que nos

informan del bienestar de los ciudadanos y de sus ideas sobre su propio bienestar. Según parece, el bienestar de los individuos está directamente relacionado con la igualdad, antes que con los niveles de renta. Un resultado que debe tenerse en cuenta a la hora de ponderar los argumentos —pretendidamente rawlsianos— que insisten en que la desigualdad, en la medida que alienta la vocación productiva de los más ricos o talentosos, beneficia también a los que tienen menos recursos, quienes obtendrían mayores niveles de renta (en términos absolutos) que en un marco igualitario. Sea verdad o no ese —discutible— efecto «benéfico» de la desigualdad, lo cierto es que, según muestran las encuestas, los ciudadanos prefieren una sociedad igualitaria[45]. Los resultados de lo que se ha llamado la economía de la felicidad, con todas sus dudas, muestran también que, aunque la felicidad aumenta con la renta, a partir de determinado punto el aumento no es importante (es el caso de los países ricos) y que el desempleo es una de las fuentes mayores de infelicidad[46]. Y a la hora de ampliar el abanico de variables del bienestar, deberíamos incluir también la relación positiva observada entre horas de trabajo e insatisfacción con la vida[47]. En suma, lo que los ciudadanos juzgan como bienestar no está relacionado sin más con mayores niveles de ingresos, pero sí lo está con unas condiciones de igualdad (que, cabe pensar, propician a su vez la reciprocidad, la disposición a comprometerse en las tareas que nos benefician a todos).

Paso, para terminar, a la otra pregunta, la relativa a las reglas de juego: ¿se muestran las instituciones sensibles a alentar estas disposiciones de los ciudadanos? ¿Son capaces de rescatar las disposiciones cívicas y mostrase vigilantes frente a las menos públicas? En principio, no parece ser el caso. Como se dijo, nuestras instituciones están diseñadas bajo supuestos antropológicos pesimistas: los individuos nunca procuran el interés público y solo atienden al comportamiento oportunista[48]. Es el caso del mercado, y no menos de nuestras democracias de competencia. Las instituciones en las que se apoya el EB funcionan bajo una pauta de desconfianza generalizada hacia las posibilidades de la virtud: se castiga el «mal comportamiento» y no se le conceden posibilidades al «bueno». Se parte de una ausencia de vocación pública de la ciudadanía, y el supuesto se confirma con la evidente indiferencia de dicha ciudadanía, sin contemplar la hipótesis de que quizás tal indiferencia no es más que la respuesta racional de quienes saben que las instituciones no son permeables a sus opiniones. Es irracional ponerse a hablar cuando se sabe que nadie hace caso.

Frente a la «pauta de la desconfianza», habría que pensar en diseñar instituciones que, sin dejar de penalizar el mal comportamiento, contemplen también la posibilidad del comportamiento virtuoso; instituciones que puedan funcionar con baja disposición pública, pero que también sean capaces de reconocer y alentar la virtud. Dicho de otro modo, las instituciones deberían configurarse atiendo a dos principios: *a) principio de realismo de la virtud:* han de asumir que los individuos no procuran el interés público por sí mismo (es el principio que inspira las instituciones del EB); *b) principio de posibilidad de la virtud:* han de ser sensibles a las disposiciones cívicas, asumir la posibilidad —y el cultivo— de la responsabilidad, la autonomía, el juicio práctico y la justificación razonada de las decisiones[49].

PARA ACABAR

Las consideraciones del último epígrafe deben interpretarse austeramente. No se ha intentado proporcionar una *salida* al EB, entre otras razones por lo que se dijo al comenzar. El EB no es un proyecto de ingeniería social, sino «el resto de todos los naufragios», que decía un poeta: la decantación de una serie de procesos sociales, de conflictos de intereses que acaban cuajando en ciertas redistribuciones económicas y de poder, sobre el fondo de un marco institucional en el que la democracia de competencia permitiría identificar las demandas colectivas y el mercado permitiría obtener los recursos para (mediante las debidas intervenciones) atender dichas demandas del mejor modo. Se ha visto que los supuestos sobre los que se edifica el EB y sus propias dinámicas políticas no permiten asegurar su pervivencia. Lo cual no quiere decir que desaparezca de un día para otro. Además, aunque desaparezcan las dinámicas que están en el origen del EB, persiste su producto, la institución, tal como persisten configuraciones adaptativas que ya no cumplen función alguna. Esa persistencia no siempre resulta indeseable. La institucionalización hace creíbles los acuerdos y permite dibujar un marco estable para las intervenciones: no es lo mismo una política concreta, que cambia de un día para otro, que un derecho (al voto, por ejemplo) consagrado por generaciones, si no para siempre. Una vez constituido, el EB se habría dejado llevar por la inexorable lógica de la perdurabilidad propia de toda institución, esté o no justificada. Los agentes se adaptan y contribuyen con su comportamiento a anticipar el comportamiento de los demás. Eso sí, hay que

saber deslindar qué es lo defendible de ese legado y qué no; y también qué se puede defender de mejor modo que hasta ahora.

En todo caso, podemos preguntarnos por las condiciones de estabilidad de algunas propuestas institucionales que han surgido en el entorno del EB. Y en este sentido, pueden ser de provecho algunas de las consideraciones anteriores, siempre que se sepan sopesar. Si las motivaciones y disposiciones fueran otras, muchos problemas desaparecerían o se mitigarían. Por ejemplo, si las instituciones fueran sensibles a los motivos de los ciudadanos y estos fueran altruistas o kantianos, tendríamos menos problemas, también en el caso del EB: los ciudadanos no demandarían insensateces y estarían dispuestos a contribuir a lo que juzgaran justo, lo que, además, sería más sencillo por la simple razón de que ellos mismos percibirían que los recursos no se emplean indebidamente.

Con todo, hay que ser prudentes a la hora de manejar estrategias intelectuales levantadas sobre tautologías. Como se ha visto, ni siquiera con las mejores disposiciones desaparecen todos los problemas del EB. No podemos ignorar ni las patologías de su propia dinámica ni las implicaciones inmanejables de la globalización. Por lo demás, estas consideraciones contrafácticas finales se han traído aquí con el único propósito de mostrar que, tal y como son hoy las cosas —de modo muy diferente a como se conjetura en el último epígrafe—, es poco probable la sostenibilidad del EB. Una conclusión que, después de todo, no debería sorprender.

Finalmente, también hay que tomarse en serio lo dicho en otro sentido: si no se puede entender el EB como la final cristalización de un ideal —y eso es perfectamente compatible con el carácter reactivo de la mayor parte de sus defensas, con ese «mejor nos quedamos como estamos» reconocible en algunas de sus más toscas apologías—, entonces tampoco hay que tomar su crisis como una prueba de la imposibilidad de materialización de los principios (igualitarios o bienestaristas) invocados más o menos pertinentemente por sus defensores.

TERCERA PARTE
DESVARÍOS

7

LA FASCINACIÓN NACIONALISTA[1]

Lucio Colletti, filósofo marxista, acabó sus años como diputado de Forza Italia. Esas cosas pasan. Eso sí, en el tránsito, Colletti publicó diversos trabajos en los que explicó su crisis intelectual. En 1994, Raimon Obiols, primer secretario del PSC, exigía «el derecho de los padres de cada alumno a elegir, en los primeros pasos de la enseñanza, la lengua que desean para su hijo[2]». Y hace unos dieciséis años, Josep Ramoneda escribía: «La reforma del Estatuto y de la Constitución no está ni de lejos entre las principales preocupaciones de los catalanes, quienes, como es de sentido común, están mucho más preocupados por el trabajo o las pensiones[3]». Hoy, el PSC defiende la inmersión y Ramoneda abandera en París el proceso independentista. Dios me libre de comparar talentos y circunstancias, pero, hasta donde se me alcanza, ni el PSC ni Ramoneda —ni Salvador Giner ni Ferran Mascarell— han dedicado una línea a justificar su epifanía. Como, en atención al principio de caridad de Davidson, me resisto a apelar al Marx del prefacio de *Contribución a la crítica de la economía política* («el ser social determina la conciencia»), voy a ensayar alguna explicación de lo que a todas luces constituye una anomalía: la fascinación de nuestra izquierda por el nacionalismo.

EL RELATO

Cataluña ha sido agredida por España desde siempre y, ahora mismo, es objeto de maltrato económico. Su peculiar identidad justifica un trato diferencial, cosa que no se da. Al contrario, la asfixia económica, unida a la

falta de reconocimiento de su identidad, impide su plenitud nacional. El TC, al limitar el Estatuto, despreció la voluntad de Cataluña y cerró la última puerta. El pacto constitucional está acabado. La cerrazón de los gobiernos españoles, en especial el de Aznar, fabricante de independentistas, no deja otra salida que la independencia. Una salida legítima en la medida en que Cataluña, como nación soberana, dispone de un derecho a decidir al margen de leyes y tribunales. La negación de ese derecho confirma la falta de verdadera democracia: nuestro sistema político es heredero del franquismo.

El relato anterior, gestado por CiU, es hoy compartido en distinto grado por la izquierda catalana y, en no poca medida, por buena parte de la española. Sin embargo, cada uno de sus enunciados es falso o analíticamente insostenible. Veamos los más importantes.

I. *Los principios*. Tres supuestos conforman la anatomía conceptual y propagandística del nacionalismo: *a)* la lengua proporciona una identidad compartida; *b)* la identidad fundamenta la nación; *c)* la nación justifica la soberanía. El programa de construcción nacional consiste en que los ciudadanos asuman dichos supuestos, que encuentran su refuerzo en otro adicional: existe una nación cuando un conjunto de individuos cree que es una nación[4]. A eso se le llamaba «extender la conciencia nacional».

Ninguno de tales supuestos se sostiene. Para empezar, no se sostiene el adicional, que, dicho sea de paso, descalifica las habituales apelaciones a la nación ancestral, pues según él, hace tres o cuatro años, cuando nadie creía en la nación, esta no existía. Por lo pronto, es una definición imposible, en la medida en que la propia palabra que hay que definir, la nación, es incluida en la definición. Y la chapuza se completa porque convierte en inconsistente la idea de «extender la conciencia nacional»: si los individuos son una nación, esto es, si lo creen, entonces carece de sentido extender la conciencia; si hay que extender la conciencia, es que no creen que son una nación y, por tanto, no constituyen una nación.

No son mejores los otros tres supuestos. El primero resulta incompatible con las investigaciones de la psicología cognitiva o la lingüística, pues nadie informado defiende hoy que nuestras categorías gramaticales determinan nuestra intelección del mundo[5]. En lo fundamental, la identidad depende de cosas como la clase social, el sexo o el ecosistema. El segundo supuesto es una definición que no captura las naciones realmente existentes o una aspiración que expulsa de la nación a la mayoría de los catalanes, que no se manejan en catalán[6]. Y el tercero, una estipulación, una petición de principio (de las nacionalidades de Mancini) o una falacia que pasa de la (inventada)

identidad compartida, un hecho, a un supuesto derecho, a un principio normativo. Por lo demás, si la identidad compartida y concentrada territorialmente justifica la soberanía, debería contemplar la soberanía de los ricos de Marbella o del extrarradio barcelonés. Aun si aceptamos que la «nación» es un criterio inequívoco de clasificación, esto es, que en presencia de un individuo estamos en condiciones de determinar *su* nación, no se ve por qué el que ciertos individuos compartan una lengua justifica considerarlos una unidad de decisión política. Por supuesto, no vale apelar al hecho empírico de que «creen tener autoridad legítima». Los reyes también se creían soberanos.

2. *La realidad*. Primero, los datos: el 31,6% de los catalanes tenemos como lengua materna el catalán; y el 55%, el castellano, lengua común y mayoritaria. Los parlamentarios son bien diferentes: tan solo el 7% reconoce el castellano como su «identidad lingüística». Por lo demás, es de suponer que si la identidad colectiva tiene algún sentido inteligible, algo tendrá que ver con la identidad individual. En este sentido, los apellidos nos informan de la identidad fetén, allí donde no hay renovación ni mestizaje: la identidad persiste cuando uno no se mueve. Pues bien, los estudios confirman que Barcelona y Madrid resultan prácticamente idénticas y que, en lo esencial, reflejan una foto resumida de España. Los veinte apellidos más frecuentes en Cataluña son los mismos que en el resto de España. Nada sorprendente en un país que experimentó el movimiento de población más importante en Europa después de la Segunda Guerra Mundial.

Estos datos muestran qué poco sentido tiene la apelación de los nacionalistas a la «discriminación positiva» para justificar sus políticas lingüísticas. Lo debido es exactamente lo contrario: asegurar la presencia de los excluidos en las instituciones. De alguna manera, los nacionalistas les están diciendo a ciertos ciudadanos, a los más humildes, que no forman parte de la ciudadanía. En realidad, se lo dicen muy clarito, como lo hizo Mas en un debate electoral, cuando interrumpió a otro candidato: «Miren si este país es tolerante que ustedes vienen aquí, hablan en castellano en la televisión nacional de Cataluña y no pasa nada[7]». Sencillamente, Mas negaba la condición ciudadana a quienes se expresasen en castellano. Ni Herrera ni Montilla, allí presentes, abrieron la boca.

3. *La demanda del pueblo*. El nuevo Estatuto nació como una estrategia electoral de desgaste bajo el supuesto de que el PP volvería a ganar. Nadie creía en dicho Estatuto, y menos que nadie CiU. Únicamente querían sacar más pecho que los demás y romper potenciales alianzas con el PP. La vida iba por otra parte. A comienzos de 2003, un mayor grado de autogobierno solo le

preocupaba al 3,9% de los catalanes. Tres años más tarde, después de una campaña de propaganda atosigante, lo que se presentaba como la respuesta a las demandas del pueblo catalán recibió el refrendo, sobre el total del censo, del 35,7% de los ciudadanos. A nadie parecía interesarle el relato de los nacionalistas, la izquierda y una prensa entregada al poder, dispuesta a escribir un editorial conjunto[8] con serias advertencias a un TC que tenía que pronunciarse sobre el nuevo Estatuto. Este, sin embargo, se convirtió en la coartada del delirio posterior[9]. No está de más decir que dicho Estatuto desborda con mucho no ya el de 1932, sino el proyecto de 1931, el de Nuria, la reclamación histórica máxima del nacionalismo catalán.

4. *La justificación*. La explicación reactiva, ese «yo no era independentista pero España me ha hecho serlo», es una de las mayores deshonestidades de un nacionalismo que siempre ha acabado por imponer unas propuestas que planteaba como «soluciones definitivas» —incluidos los modelos de financiación— y que al poco tiempo presentaba como imposiciones centralistas[10]. El terrible Aznar cedió a las comunidades el 40% de los impuestos especiales, incrementó el porcentaje del IVA (y el IRPF pasó del 0 al 33%), mantuvo a Pujol con sus votos en el gobierno y, atendiendo a su petición, alejó de la política catalana a Vidal-Quadras, colocó a un hombre destilado entre nacionalistas como Josep Piqué al frente del PP catalán y, llegada la hora, no recurrió la Ley de Política Lingüística de 1998 ante el TC y presionó al Defensor del Pueblo para que tampoco lo hiciera[11].

La izquierda inconsistente

Este alucinado mensaje, aplicado a conciencia[12], lo compró una izquierda que, mientras se decora con retórica internacionalista y republicana, en la práctica apuesta por una idea de comunidad política cimentada en la identidad cultural, justifica establecer límites a la redistribución, defiende privilegios fiscales de comunidades ricas sostenidos en unos derechos históricos consolidados en leyes y aspira a levantar fronteras de soberanía entre ciudadanos, fronteras que, para algunos, se extenderían —al modo del *Lebensraum* alemán o del *manifest destiny* norteamericano— allí donde se pueda encontrar algún átomo de «identidad nacional». No está de más recordar algunas de sus incompatibilidades con el ideario de la izquierda.

I. *El ideal ciudadano*. El territorio político es superlativamente público. Todo es de todos sin que nada sea de nadie en particular. Madrid es tan (o tan

poco) mío como de los madrileños. Es un proindiviso, no una sociedad anónima o un contrato entre partes, entre pueblos[13]. Uno se puede marchar de ese territorio, pero no cabe, mientras se respeten derechos y libertades, decir que «me voy con lo mío», porque no hay nada que sea mío antes de lo que es de todos. Es el trasfondo que hace inteligible el lema exacto de la Revolución francesa: «*Unité, Indivisibilité de la République; Liberté, Égalité, Fraternité*[14]». Cuando un grupo amenaza con «marcharse con lo suyo» porque no le gusta lo que se decide, se pervierten la mejor política, el espacio común y la democracia. La justicia y las razones son sustituidas por las coacciones y la fuerza. Por eso condenamos los chantajes de los ricos que amenazan con irse a otro país ante lo que califican como «expolio fiscal», la misma retórica que la farsa de las balanzas fiscales, únicamente inteligible bajo el supuesto de que no todos los ciudadanos somos iguales: las cuentas se hacen con los de fuera, no entre nosotros[15].

2. *La igualdad*. Las políticas de construcción nacional se han convertido en fuente de desigualdad. Dada la correlación entre ricos y bilingües, la exigencia de una lengua distinta a la común margina —del acceso a ciertas posiciones sociales— a una parte de los ciudadanos, por lo general los más pobres. Se discrimina en favor de los privilegiados. Y se trata de una discriminación amplificada, si tenemos en cuenta que hay millones de conciudadanos españoles que no pueden acceder a muchos mercados laborales, y de un problema que desaparecía con la lengua común. Por supuesto, para los nacionalistas esta solución no es una solución. Entre otras razones, porque no lo consideran un problema[16], porque no les importan los excluidos —sobre todo los españoles excluidos— por las barreras lingüísticas.

3. *La desactivación de la política*. La generalización y el aumento de las competencias autonómicas debilitan la intervención pública, incluido el uso real o eficaz de las competencias. Para atraer capitales o votos, las autonomías compiten en eliminar impuestos (sucesiones, patrimonio), redistribuciones y derechos (ambientales, laborales), pierden poder negociador (central de compras) frente a empresas y se incapacitan para una efectiva intervención o regulación pública (economías de escala). Por supuesto, cabe optar por acabar con «el café para todos[17]», al precio, eso sí, de la inestabilidad y el conflicto. En estas condiciones, el dilema es otro, también doloroso para la izquierda: sacrificar la igualdad y el federalismo.

ALGUNAS EXPLICACIONES

Hasta aquí el cuadro. La explicación resulta menos sencilla. A falta de investigación de detalle, solo caben las conjeturas. Estas son algunas:

1. Tránsito de la igualdad a la identidad. La dificultad de la izquierda para encontrar respuesta a la crisis del socialismo real y a los problemas del Estado del bienestar no es independiente de una acrítica fascinación por una retórica multicultural poco compatible con su mejor herencia igualitaria. Cualquier proyecto emancipador arranca desde la condena de cierto estado del mundo, una condena imposible para quien sostiene que todo vale lo mismo —el punto de vista que se abrazó cuando, de la constatación de que en las sociedades modernas conviven distintos modos de vida, se pasó a considerar que todos ellos, por el hecho de existir, resultan igualmente valiosos—.[18] La «solución», levantar barreras jurídicas —y hasta fronteras— de protección, rompe la comunidad de ciudadanos, sustituida por identidades encapsuladas, jaulas de hierro para sus inquilinos y fuentes de enconamiento entre vecinos.

2. Aceptación del relato histórico según el cual España tiene con el nacionalismo una deuda especial, heredada del franquismo. De ahí se siguen bastantes confusiones: unas de concepto, como la consideración de que cualquier presencia del Estado es una «agresión centralista» propia de la derecha, y otras de perspectiva, como la disposición a otorgarnos a catalanes y vascos, de fábrica, un plus antifranquista (con los gallegos ya costaba más, al menos con uno en concreto). También confusiones relativas al mar de fondo, como sucede con la aceptación del diagnóstico que afirma que el problema fundamental de nuestro país es el territorial, según lo cuentan los nacionalistas, y que la solución exige acuerdos con los autoproclamados portavoces de las naciones (los grupos vasco o catalán en el Congreso; el pacto constitucional descrito como pacto territorial). En lugar de rebatir al nacionalismo, se aceptó su descripción del mundo, como si respondiera a una realidad con la que había que reconciliarse, como si el nacionalismo fuera síntoma de un problema y no un problema que se presenta como solución. Para los nacionalistas, discutir su relato es una provocación, y el diálogo solo se entiende como la aceptación de sus tesis. Un diálogo que, por supuesto, ni siquiera contemplan en serio. A los conciudadanos se les deben razones, y los nacionalistas miran —y aspiran a tratar— como extranjeros a buena parte de los suyos.

La búsqueda por parte de la izquierda de un consenso imposible acaba por cuajar en desquiciadas razones, como sucede con ese pseudoargumento, tan del gusto del PSC, que asoma en fórmulas como «No podemos dejar en manos nacionalistas la defensa de la identidad», «Debemos evitar dividir a la sociedad», «La cohesión social se asienta en la identidad» o «No podemos quedarnos al margen de los sentimientos de la sociedad», fórmulas que arrastraron hacia el Estatuto y más tarde hacia el derecho a decidir. La idea de fondo, ese «estoy de acuerdo porque todos están de acuerdo», es puro sinsentido, como si el consenso general fuera independiente de la participación de la izquierda, que en lugar de cuestionar las ideas les da curso. El argumento carece de sostén. El «principio» de unanimidad justifica la unanimidad.

3. La perversa conjunción de reglas de juego electoral y de estructura institucional, que incluye la falta de responsabilidad fiscal, hace que la defensa del interés general resulte complicada. No se ganan elecciones en el País Vasco criticando el concierto. Por otra parte, en las elecciones generales, la concentración territorial de votos permite a los nacionalistas desprenderse de los intereses generales y, a la vez, rentabilizar su condición de masa crítica ante cualquier gobierno minoritario. Esta circunstancia, aunada a la falta de mimbres ideológicos, ha propiciado que la izquierda que quería tocar poder acabara por competir con los nacionalistas en su propio terreno ideológico. Y, además, dispuesta a creerse la mercancía ideológica nacionalista que las circunstancias le llevaban a poner en circulación («la riqueza de nuestra pluralidad» y demás). Todo ello al precio de aguar el proyecto común.

4. La anestesia política de los «inmigrantes», el «ejército de ocupación», en palabras de Pujol. El desajuste entre la realidad social y la clase política tendrá consecuencias electorales. Los problemas de las élites políticas, obsesionadas con la identidad y la bronca con España, son ajenos al catalán estadísticamente más común[19], que, indiferente a instituciones que lo ignoran cuando no lo desprecian, votaba en las elecciones generales al PSOE y en las autonómicas se despreocupaba. Sencillamente, no se reconocía como ciudadano en la Cataluña de ficción, como lo confirmó el referéndum sobre el nuevo Estatuto de autonomía de Cataluña. El fenómeno tiene sus raíces en el franquismo, que entregó a la burguesía catalana, además de un mercado cautivo, una clase trabajadora derrotada, desprovista de derechos, que se describía a sí misma como «inmigrante», como de otro país, encargada de cuidar una casa que, le recuerdan, no es suya. Esa disposición mental a sentirse «de fuera» la ha rentabilizado el nacionalismo[20]. No habrá quejas

porque se multe a un bar por rotularse «Manolo» o por recibir la documentación de un hospital público en una lengua ininteligible para sus mayores[21]. Así las cosas, la competencia electoral se reducía a los de casa. La izquierda, temerosa de ser calificada como lerrouxista o españolista, acabó por aceptar ese achique de espacios. Los otros, los suyos, o no contaban o les votarían por defecto. Todos, al fin, variantes del nacionalismo.

5. Casi como en un teorema, de lo anterior se sigue que las élites políticas —salvo cuando ocasionalmente irrumpe un esforzado de la ruta en perpetuo exorcismo de sí mismo, como Montilla[22]— se nutren de «los de casa». Sus gaseosas discrepancias apenas disimulan la conciencia del estar en el mismo barco, de casta[23]. Ajenas a otros mundos de experiencias que el recreado por el nacionalismo, amplificadas por unos medios poco dispuestos a dar curso a informaciones que minen los «intereses nacionales» pero mucho a escribir al dictado de gobiernos de los que materialmente dependen, solo escuchan el eco de su propio ecosistema político y social. La metáfora del oasis, opuesto a «la crispación española», recoge bien su autocomplacencia en el silencio y la complicidad. Mientras que en Madrid, sea por la lógica de la oposición o de los intereses enfrentados, políticos o económicos, siempre hay alguien dispuesto a recordar los pecados ajenos, en Cataluña se ocultan las vergüenzas y prosperan las tonterías. Ningún filtro, salvo el identitario, tasará la calidad de unos políticos que, despreocupados de cualquier exigencia, gozarán de un prestigio injustificado, y cuya exacta mediocridad asomará cuando salten a la política nacional. Simple selección adversa. Pero adversa, adversa.

El resultado final queda a la vista: el afán de hacer suyo un mensaje esencialmente opuesto al que la identifica ha conducido a nuestra izquierda al extravío ideológico y, seguramente, a medio plazo, a una debacle política irreversible.

8
LA IZQUIERDA Y LA RELIGIÓN[1]

A falta de ideas, una parte de la izquierda tiene clavos ardiendo. Uno de ellos es el coqueteo con los fundamentalismos religiosos, «la tentación oscurantista», por decirlo con el título de uno de los trabajos de Caroline Fourest[2]. Hay que estar atentos a esta mujer, autora, entre otros, de libros nada caritativos sobre la derecha que nunca duda: el Frente Nacional de los Le Pen, padre e hija, el fundamentalismo católico y la derecha religiosa norteamericana. Fourest, feminista de primera hora, activa militante contra el racismo y redactora jefe de la revista *Prochoix*, está comprometida en firme con los valores republicanos, muy especialmente con la igualdad y la laicidad. Vamos, que no se la puede acusar de carcamal. Ni tampoco de no acompasar la vida con el pensamiento, pues no elude los fangales políticos, algunos no exentos de riesgos, ni escamotea —pero tampoco exhibe— su relación de pareja con Fiammetta Venner, coautora de muchos de sus textos. Simplemente, no evita los debates que no se resuelven con recetas, los casos difíciles, esos que todo el mundo rehuye o aborda con conjuros.

Aunque la autora imparte clases sobre multiculturalismo y universalismo en el Instituto de Estudios Políticos de París (popularmente conocido por Sciences Po), sus trabajos no son el típico producto de una académica profesional. Participan de un sentido común que no sobra en el gremio. Más de una vez, leyendo o escuchando a exquisitos filósofos morales —que son capaces de afinar hasta el delirio en discusiones de lunáticos, pero que en política y en la vida piensan con la sutileza de un parte bélico—, se tiene la sensación de estar ante idiotas políticos —en todos los sentidos de la expresión—, personas que solo han rozado la frónesis aristotélica en las páginas de los libros. Sin sentido común y dedicados a la filosofía práctica:

¡ay, Descartes!, qué razón tenías con aquello de que «no basta tener el ingenio bueno; lo principal es aplicarlo bien».

Fourest, que no es filósofa de formación, rebosa sentido común. Un sentido común que, conviene aclarar, nada tiene que ver con las ganas de agradar y pactar conversación. Es cierto que, a ojos obsesivamente analíticos, sus trabajos pueden parecer apresurados y faltos de distingos, pero antes de emitir una sentencia condenatoria hay que tener en cuenta el terreno que pisa la autora: la discusión política real, que tiene sus propias reglas. Y es que cada reto requiere una herramienta. No podemos levantar un edificio con los instrumentos de un cirujano ni observar las estrellas con un microscopio. Si en los debates políticos quisiéramos avanzar con la minuciosidad demostrativa de la geometría, nos pasaría lo que a Bertrand Russell y Alfred North Whitehead y sus *Principia mathematica*: para asegurar con firmeza tan solo el primer paso (1 + 1 = 2), necesitaríamos cientos de páginas. Y me temo que —en relación con el propósito último— nuestros resultados serían tan magros como los de aquel par de genios del Cambridge del cambio de siglo, pero sin el consuelo que a ellos pudo quedarles por la musculatura de los pasos inferenciales y la profusión de fecundos hallazgos laterales. En breve: nos empantanaríamos.

Los asuntos de los que se ocupa Fourest son los que calientan la vida y, a ratos, los parlamentos: el velo, la discriminación positiva, los símbolos religiosos, la educación, la tolerancia con el fundamentalismo. Todos ellos en el entorno del problema multicultural, el de cómo resolver la convivencia entre gentes que no están de acuerdo en sus ideas sobre lo que está bien y lo que está mal, sobre cómo debe ser la buena sociedad ni —y ahí está el verdadero galimatías— sobre el modo de resolver esos desacuerdos. Un problema que Fourest abordará, en primer lugar, en lo que juzga su expresión más depurada, al menos en lo que atañe a las tensiones intelectuales: las religiones con vocación política, que más temprano que tarde son casi todas. En *Tirs croisés*, escrito con Fiammetta Venner, se ocupa sistemáticamente de cómo gestionan el problema de la vida en democracia las tres religiones del libro: judaísmo, cristianismo e islamismo. A su parecer, ninguna sale bien parada. Un diagnóstico que cuesta no compartir cuando se lee *Les interdits religieux*, un apretado inventario de las diversas y, en muchos casos, desquiciadas prohibiciones religiosas —que no son lo mismo, nos aclaran las autoras, que las prohibiciones en nombre de la religión—, esas que sirven de soporte para «leyes religiosas», cuyos textos últimos son cualquier cosa menos un ejemplo de precisión y claridad normativa. Vamos, que a los

formalistas jurídicos les pondrían de los nervios. Justo es decir que no todas las religiones puntúan igual en sus afanes censores.

EL MISTERIO TARIQ RAMADAN

Con todo, lo que a la autora le ha traído más problemas es su libro *Frère Tariq*, dedicado a Tariq Ramadan, uno de los héroes de la izquierda con las yemas de los dedos chamuscadas. Vale la pena entretenernos durante unas líneas en recordar cuatro cosas de este hombre y de cómo se han recibído sus ideas, pues nos informa mucho de las nuevas maneras viejas de la izquierda. Tariq Ramadan es un habitual de las páginas de *Le Monde diplomatique*, meritoria —aunque desigual— publicación francesa que desde hace más de medio siglo da cabida a análisis políticos desde una perspectiva de izquierda. El Tariq Ramadan que normalmente asoma por allí es trivialmente antiimperialista. Cuando atina, no añade nada que no se sepa y que otros no cuenten mejor. Sin embargo, hay otro Ramadan que tiene más importancia (y no por lo que dice, sino por el impacto de lo que dice): el filósofo político islamista. Es el que, por ejemplo, nos recuerda con aprobación que la homosexualidad:

> Está prohibída en el islam, pero debemos evitar la condena y el rechazo de las personas. Uno puede estar en desacuerdo con el comportamiento (público o privado) de una persona, pero respetar a la persona en cuanto ser.

Esa y otras perlas parecidas sobre las mujeres son rescatadas por Fourest. Para avalar sus argumentos, Tariq Ramadan apela a Freud, por si no nos parece suficiente con la religión. Superstición sobre superstición. Nada que tenga que ver con la ciencia en serio.

No está de más recordar que Tariq Ramadan no es uno de esos físicos o biólogos que, periódicamente, tal vez hartos de la discreta vida del laboratorio, se sueltan el pelo metafísico ante un micrófono y sentencian sobre el atraso de África, el libre albedrío o el Ser Supremo. Tariq Ramadan se gana la vida como filósofo político y, por tanto, estos juicios no le pillan a trasmano de sus quehaceres profesionales: constituyen el centro de su profesión. En su circuito, las únicas monedas aceptables son aquellas avaladas por las razones y los datos.

A una parte de la derecha le escandalizan opiniones como la citada —y no es la única—; por ello, y por unos improbables vínculos con grupos terroristas, ha pedido en distintos lugares que se le niegue a Tariq Ramadan el

visado de entrada. A mí, desde luego, dichas opiniones ni me escandalizan ni me asombran. Se las he escuchado muchas veces a la Iglesia, siempre dispuesta a «odiar el pecado pero compadecer al pecador». Lo que me asombra es que alguien pueda considerar atendibles estas simplezas reaccionarias. No solo atendibles, sino pensamiento serio. Porque esa debía de ser la idea que sobre Tariq Ramadan tenía la revista *Time* cuando, en 2004, lo incluyó entre los cien principales científicos y pensadores del mundo. Y también la de nuestro Gobierno, que en su día lo invitó a participar en debates sobre la Alianza de Civilizaciones.

A Tariq Ramadan hay que tratarlo como a cualquier otro pensador, como hace Fourest, es decir, sin compasión intelectual[3]. Estamos ante un académico que ha estudiado en las mejores universidades del mundo, no ante un mendigo analfabeto de las calles de Islamabad. No se sabe por qué con los «pensadores religiosos» —en especial con los islamistas— hemos de proceder como si fueran colegiales en formación, sin exigirles lo que se les pide a los demás. Nadie que haya pasado diez minutos ante un libro contemporáneo de filosofía puede encontrar interés alguno, salvo el sociológico, en libros como *The Quest for Meaning*[4], su último ensayo, en el que expone su credo filosófico, un inventario de consideraciones gaseosas, de buenos deseos, que convierten al más desvaído de los libros de autoayuda en el *Tractatus logico-philosophicus*. Hace unos años, entre nosotros, un psicólogo echó mano de cuatro datos para cuestionar el derecho de los homosexuales a adoptar niños y fue objeto de descalificaciones sin cuento. Pues bien, comparados con los de Tariq Ramadan, sus procedimientos eran de una pulcritud neurótica. Si no recuerdo mal, aquel psicólogo citaba algunas investigaciones empíricas. Tariq Ramadan, como he dicho, acude a la religión y a Freud: el acelerador de partículas y la lupa escolar.

El autor no opina sobre las fascinantes filigranas de los teólogos, sobre la Santísima Trinidad, el libre albedrío, la gracia divina, el pecado original, la redención, la predestinación o sobre si lo que dijo tal o cual profeta es esto o lo de más allá, sino sobre asuntos públicos, y ahí, en el debate político, hay que medirlo como a los demás. La primera forma de respetarlo es tomarse en serio sus ideas, discutirlas. La actitud prudencial puede tener sentido con los movimientos religiosos, pero no con los intelectuales religiosos, con las ideas. Es razonable no tasar a países pobres, con agudas desigualdades y sin tramas institucionales consolidadas, recurriendo a los baremos que empleamos para nuestras democracias. No lo digo yo, sino la teoría social de toda la vida, que nos recuerda que la democracia requiere unas condiciones materiales, sociales

y culturales sobre las que sostenerse. Sin esas condiciones, la democracia se complica. Algo que, por lo demás, confirman de distinta manera Irak, Afganistán o Venezuela. Pero una cosa es el mundo y las sociedades, y otra, las ideas y los académicos. A los químicos de los países pobres no los reciben en los congresos de su gremio para que defiendan el flogisto o el calórico «porque todavía no están maduros». Eso sí que sería discriminación, cuando no simple racismo.

Cuando la izquierda adopta ese paternalismo comprensivo y no examina las ideas de los teóricos islamistas con igual rigor que las de los demás, no solo confunde la discusión de los principios con «el ruido y la furia» de la historia —algo que han practicado hasta la fatiga conservadores tramposos que no se cansan de repetir que la guillotina estaba ya en la *Encyclopédie*, y el Gulag, en *El capital*—, sino que también se incapacita para aplicar honestamente patrones exigentes en aquellas ocasiones en las que sí cabe pedir que las realidades estén a la altura de los principios y las palabras. Ocasiones que, aunque no abundan, tampoco faltan. Por ejemplo, en nuestra civilizada Europa hay un Estado que mide con precisión de agrimensor sus palabras para que nunca falten las convenientes dosis de buenos deseos y que, sin embargo, está lejos de ser un Estado de derecho; que, aunque es miembro de la ONU, no ha suscrito los acuerdos sobre derechos humanos, ni la mayoría de los convenios internacionales sobre crímenes contra la humanidad, genocidios, discriminación de las mujeres, pena de muerte, tortura y tratos inhumanos o degradantes: el Vaticano, por si no habían caído. Es cierto que, de vez en cuando, la izquierda recuerda la inconsistencia entre tales *descuidos* de la institución y las buenas palabras de quienes la dirigen. Pero sería de desear que su crítica fuera menos errática, y para ello, así como para mejorar de resultas su credibilidad, un paso obligado consiste en tratar con la misma cuadrícula a todos, en abordar con ella a quienes, con no menos capacidad de decisión, ni siquiera tienen buenas palabras, y aún más a aquellos que son dueños de sus palabras. Después de todo, no es lo mismo una excomunión que una fetua que insta a una ejecución[5].

Contra la tribu

Con todo, la batalla de Fourest es contra algo más serio que la relajación de las exigencias intelectuales o el paternalismo fuera de lugar, más serio incluso que aquello que ella juzga una incorrecta solución —basada en una falsa idea

de neutralidad— al enojoso avispero de las relaciones entre religión y laicidad institucional. Al parecer de la autora, esos problemas son simples epifenómenos de un desplazamiento de más hondo calado, una deriva asociada a una mercancía nueva —ya no tanto— que la izquierda, huérfana de propuestas, ha comprado en el supermercado de las ideas y con la que busca recomponer su mobiliario ideológico: el comunitarismo. La ha comprado y, encantada con la adquisición, no deja de hacerle propaganda. Algo bastante raro, porque, como destaca Fourest, aunque ahora dicha mercancía aparezca revestida con la dignidad filosófica de la «autenticidad[6]», su genealogía remite al pensamiento más negro y antiilustrado, el que suministró pertrecho intelectual a la peor historia reciente de nuestras sociedades, cuando el ideal de ciudadanía se vio arrumbado en nombre de sentimientos (tan propios de la adolescencia) basados en la convicción de que «yo soy diferente, especial[7]» —esos esencialismos que nutrieron el *Volksgeist*, el alma de los pueblos o la voz de la sangre—. Como se ve, para echarse a temblar.

La apuesta fundamental de Fourest se centra en lo que ella califica como universalismo, algo que no precisa en exceso pero sí concreta con la cobardía del ejemplo: aquello que inspira la Declaración de los Derechos Humanos de 1948. De las amenazas a ese universalismo se ocupa en su último libro mayor, *La dernière utopie*. En lo esencial, Fourest viene a decirnos que la izquierda ha desplazado su relato desde las ideas de igualdad y ciudadanía a las de diferencia y multiculturalidad. Ese desplazamiento se detecta —aunque la autora no lo reconstruye en estos términos— en dos planos: el explicativo y el normativo. Por lo que respecta al primero, la raíz última de los problemas sociales no se hallaría en las condiciones materiales (en las desigualdades de riqueza, en la posición en el proceso productivo), sino en los conflictos culturales entre gentes con distintas concepciones de la buena sociedad. En cuanto al segundo, consecuencia en buena parte del primero, atañe a cómo debemos abordar las soluciones y liquida el núcleo mismo de los ideales emancipadores: el universalismo de raíz ilustrada, confiado en la razón compartida, se ve sustituido por un relativismo, generalmente de poco vuelo, que, porque comprende —si es que comprende—, se cree obligado a justificar, a perdonar. Las soluciones políticas no se vertebran en torno al ideal de igualdad, sino al de diferencia. No se busca asegurar que todos comiencen la carrera en las mismas condiciones, sino crear una carrera a medida de cada cual. El mundo queda intacto, aunque cambie la decoración, sobre todo la retórica. No hay discurso que no comience con un «todos y todas», aunque la pirotecnia no alcance más allá de la tercera línea, como no

puede dejar de suceder mientras la lengua tenga que ver con la eficacia comunicativa. Fourest dedica especial atención crítica a la discriminación positiva, en particular a la que se asume no como un mal menor, como política circunstancial o paliativa, sino como un ideal regulativo que consolidar, una conquista que, al final, acaba por reforzar los males que pretende aliviar.

El resultado último ha sido superlativamente desastroso, al abocar a la izquierda a defender no ya algo distinto, sino exactamente lo contrario de lo que constituyó su genoma ideológico. Por una parte, su tradicional mensaje de autogobierno democrático —que incorporaba una idea de deliberación y, por ende, de crítica pública de las ideas, de racionalidad, a fin de cuentas— se ha visto sustituido por una vaga apelación a la necesidad de proteger todas las identidades, lo que, en la práctica, equivale a una franquicia para no pocas insensateces, a un «derecho» a no ser criticados, que asoma a diario en ese proceder que cancela cualquier discusión a golpe de descalificaciones («sexista», «racista», etc.). Por otra parte, su mensaje de corrección de las desigualdades materiales se ha visto emborronado por una recurrente invocación a las virtudes de la diferencia, que todo lo iguala y todo lo confunde, incluso cosas que no pueden ni deben igualarse ni confundirse. Dos pecados que se aúnan y refuerzan en una defensa de los derechos de las culturas que, sin solución de continuidad, se convierte en una defensa de todas las culturas. Y no es lo mismo una cosa que otra, por la misma razón que no es lo mismo defender la libertad religiosa que defender la religión. Especialmente, no debería serlo para una tradición de pensamiento con vocación emancipadora, la cual nos invita —como recoge el verso ya mencionado de *La Internacional*— a que «*du passé faisons table rase*», un compromiso universalista que, con escasas excepciones, atraviesa cada línea de los clásicos del socialismo, muy pocos de los cuales escaparían en estos días a la acusación de «eurocentristas». En esas condiciones, visto el drástico cambio, hablar de simple crisis de idearios es quedarse corto, una manera piadosa de hablar.

Frente a esa estrategia, que compartimenta la vida pública en diversos «colectivos» (cada uno encapsulado en su identidad cultural) y que, por ende, rehúye un debate que da por fracasado antes de comenzar la conversación, Fourest defiende el compromiso universalista del ideal republicano de ciudadanía como el mejor modo de apuntalar el edificio común de la democracia, también frente a los problemas que se esconden detrás de la letanía multicultural, problemas que —no está de más advertirlo— la autora

reconoce como reales. De hecho, su quehacer puede interpretarse como un esfuerzo —que tiene no poco de reflexión autobiográfica— por entender cómo la apelación a la tolerancia ha mudado en una sutil estrategia para imponer la intolerancia o, dicho de otra manera, cómo ha sido posible que las justas reivindicaciones de las minorías —esas mismas que Fourest ha defendido como militante contra el racismo y la discriminación— acabasen por convertirse en el combustible de integrismos que, en nombre de la cultura, quieren acabar con el imperio de la ley. Algo que, dicho sea de paso, ha conducido a comportamientos que bien podrían calificarse de paradójicos, como el de esas mujeres árabes que votan al Frente Nacional en busca de un «cobijo» frente a sus atosigantes culturas de origen.

Con la pauta universalista, Fourest aborda debates que van desde la lengua común al uso del velo o las diversas formas de discriminación. Si su foco se orienta hacia la religión con particular intensidad, es seguramente por razones pedagógicas, porque allí se muestra en su forma más pura el reto que para la democracia supone el programa multicultural. El problema, en su esqueleto último, radica en lo que bien podría calificarse como un dilema de compatibilidad entre tres tesis: la primera (empírica), que toda religión comporta una concepción (acerca de la buena vida) que se extiende bastante más allá de sus practicantes y que lleva aparejadas propuestas políticas —«Todo aborto, no solo el mío, está mal y, por ende, debe prohibirse»—; la segunda (epistémica), que toda religión supone un método propio de fundamentación (interno a la propia perspectiva), al apelar a unas razones como la fe o el dogma que no valen para todos; la tercera (normativa o política), que las creencias «culturales» forman parte de un ámbito privado (la libertad de conciencia) que debe ser respetado; por tanto, deben estar especialmente protegidas, también ante las críticas «irrespetuosas».

Aunque Fourest, no siempre tan sistemática como sería de desear, no se expresa en los términos anteriores, apunta a ese dilema de compatibilidad. Así, critica a los integristas, que exigen respeto a sus creencias —por religiosas y «privadas»— y, a la vez, traducen esas creencias en exigencias políticas, públicas, por ejemplo a la hora de reclamar políticas sexistas «como respuesta a la lujuria». Todas las religiones, en diverso grado, pecan de ese mal, pero el tamaño del pecado no es irrelevante: mientras que la ausencia del crucifijo —que compromete por igual a hombres y mujeres— no supone estigma alguno, la ausencia del velo —que obliga a las mujeres, pero no a los hombres— es un camino casi seguro al ostracismo, cuando no a la acusación de traición. Por eso mismo (sostendrá Fourest), porque la prohibición del velo

quizá sea necesaria para garantizar la libertad, el Estado debe imponer sus criterios para que las mujeres musulmanas no acaben abrazando a Le Pen como triste mal menor: es una respuesta política a un problema político; una respuesta, a su parecer, obligada por el laicismo republicano.

En ese sentido, Fourest contrapone dos miradas sobre la laicidad: la *libertad de religión*, a la norteamericana, y la *libertad frente a la religión*, que es la que defiende la autora, laica militante[8]. En la democracia estadounidense —con mil señales, desde los *Founding Fathers*, de apelación a la superioridad moral de la religión sobre la política— la «neutralidad» se traduce en el apoyo del Estado a todas las religiones por igual[9]. En cambio, en la perspectiva francesa, la acción del Estado, desde los días de la Revolución, debe estar al servicio de una emancipación ciudadana que incluye la desaparición de la religión del espacio público institucional y, sobre todo, la crítica de cualquier apelación a la religión para resolver los debates políticos.

Uno de los peajes inevitables del debate político es que no siempre se rivaliza con los mejores argumentos. No sin alguna razón, Fourest —que no se pierde un bombardeo— podría ser acusada de pelear con espantajos. Y sí, es cierto que algunas de las tesis que la autora critica conocen mejores versiones que aquellas con las que ha decidido polemizar. No siempre los relativistas suscriben el «todo vale[10]», no todas las defensas de la religión abdican de la racionalidad[11], y hay robustos argumentos a favor de la pluralidad —y hasta de la discriminación positiva— que apelan a la verdad, a la superioridad cognitiva de la diversidad de perspectivas[12]. Pero, a pesar de lo que algún crítico precipitado ha dicho[13], Fourest no es una sacamuelas incontinente. Y, cuando se cree obligada a ello, no evita a los grandes o, por ser más precisos, a los así considerados: ahí está su discusión, bien calibrada, con uno de los teóricos de la izquierda multicultural, Charles Taylor[14]. Por lo demás, las tosquedades de la autora no son culpa suya enteramente, sino sobre todo de muchos de los que andan enfrente, que casi siempre tiran del repertorio menos refinado, ese mismo que día a día escuchamos en boca de políticos y periodistas. Desafortunadamente, como dijo alguien, la conversación entre dos siempre se produce a la altura del más tonto. Qué le vamos a hacer.

9

RELIGIÓN Y DEMOCRACIA DELIBERATIVA[1]

No hay que engañarse. No todo lo que nos parece bien, o nos gusta, resulta compatible. Nos sucede a diario: queremos disfrutar de la comida y estar delgados, amar y no depender de nadie, tener experiencias nuevas y no sentir frustraciones. Y nos sucede, sobre todo, en los retos colectivos, cuando deseamos protección frente a posibles terroristas y máxima libertad, diversidad cultural y ausencia de conflictos, crecimiento y respeto al medio ambiente. La democracia no es una excepción. Está en el centro de tensiones o dilemas conceptuales bien diversos: entre participación y representación, entre derechos y mayorías, entre Constitución y autogobierno, entre agregación de voluntades y consistencia (racionalidad) de las preferencias. Cierto es que, en muchos casos, tanto en el plano individual como en el colectivo, las tensiones, cuando se abordan en detalle, tienen menos aristas de lo que parece, pero el reconocimiento de esa circunstancia no nos impide admitir los problemas.

De esas tensiones, la que se da entre el multiculturalismo y la democracia no es la menor. Asoma en aspectos fundamentales del ideal democrático, incluso en sus dimensiones más básicas. Sin entrar en mayores honduras, la podemos detectar en diversos planos: *a)* normativos: según cierta perspectiva multicultural, los derechos, aun si nacen para evitar los posibles excesos de la regla de la mayoría, se anclarían en una mirada «occidental», en ciertos valores a los que se conceden pretensiones de validez trascendental; *b)* procedimentales: la regla de la mayoría aparece como un perpetuo peligro para la «diversidad», para las culturas minoritarias temerosas de que peligre su «identidad»; *c)* institucionales: el principio de representación sustentado en la fórmula «un ciudadano, un voto» establece un compromiso con el

individualismo ético, una prioridad de los individuos como unidades de valoración sobre las comunidades (culturales), lo que casaría mal con la tesis de que las culturas son valiosas en cuanto tales.

En las páginas que siguen sostendré que, en buena medida, la gravedad del conflicto depende de la relación con (o de la apuesta por) una idea de verdad moral, o de corrección normativa, tanto de la democracia (de sus decisiones) como de la particular comunidad cultural. Más exactamente, no hay posible compatibilidad cuando, como sostienen los autores comprometidos con la justificación epistémica de la democracia, esta apunta a una corrección objetiva que, en más de un sentido, se puede entender como verdad moral, y cuando la perspectiva cultural aúna una epistemología peculiar y una idea de bien con pretensiones de verdad pública. El conflicto se mitiga si, en una interpretación compatible con cierto liberalismo, la democracia se desprende de cualquier idea de calidad epistémica de las decisiones y si la opción cultural se convierte en una suerte de parque temático para socios o feligreses, con reglas de juego «privadas»; es decir, modos de vida más o menos ritualizados pero carentes de pretensiones de verdad.

Trataré de mostrarlo a cuenta de la relación entre democracia y religión. La elección de esta última obedece al mismo principio que llevó a Mendel a interesarse por los guisantes: en la religión encontramos el caso más puro de dificultad de discusión y, a la vez, de vocación práctica, política. También, puestos a decirlo todo, una literatura consolidada. Aunque el posible conflicto viene siendo desmenuzado desde hace tiempo con notable claridad analítica[2], adquiere una revitalización —y reformulación— en la segunda gran obra de John Rawls. En mi reflexión tomaré *El liberalismo político* como punto de partida, que es también el punto de partida de Habermas, protagonista a su vez de un debate con el anterior Papa (en sus días como cardenal Ratzinger), quien llevaba ya tiempo en disputas teológicas vecinas de estos asuntos. Ese debate a tres bandas es el que seguiré y que, creo, dibuja bien las tensiones entre la mejor democracia y la genuina religión. Tensiones, a mi parecer, irresolubles. Pero lo primero es precisar la idea de religión.

¿QUÉ RELIGIÓN?

Acabo de decir que tomaré la religión como campo de pruebas. Pero eso es decir poco. Las religiones están lejos de ser una clase natural. Con frecuencia,

la etiqueta *religión* se aplica a simples éticas personales o civiles, incluso a técnicas de terapia psicológica. Es más, una misma tradición religiosa se puede entender de distintas maneras, como se verá cuando me ocupe de los puntos de vista de Ratzinger sobra la pluralidad religiosa. En todo caso, aquí abordaré las religiones monoteístas en las que coinciden, además de las ideas sobre cómo vivir, las estrategias específicas de fundamentación doctrinal y una apuesta por la distinción entre verdadero y falso —en contraposición a puro o impuro— referida a la doctrina y, consiguientemente, a la idea del bien. Un autor con el que discuten tanto Habermas como Ratzinger, Jan Assmann, se refiere a esa novedad como «la distinción mosaica[3]»:

> Es común a todas las nuevas religiones un concepto de verdad enfático. Todas ellas se basan en una distinción entre religiones verdaderas y falsas, y predican sobre esa base una verdad que no es complementaria respecto de otras verdades, sino que sitúa todas las demás verdades tradicionales o rivales en el ámbito de lo falso. Esa verdad es lo auténticamente nuevo, y su carácter novedoso, exclusivo y excluyente, se distingue también por la forma de su comunicación y su codificación. Esa verdad, según se entiende a sí misma, ha sido revelada a la humanidad; de ningún modo habrían podido los hombres llegar a esta meta por sus propias fuerzas, mediante la experiencia acumulada por generaciones; y ha sido fijada en un canon de escritos sagrados[4].

Me importa destacar ese triple aspecto: pretensión de verdad, texto revelado y vocación de universalidad. Por supuesto, una religión incluye más cosas[5]. Hay componentes litúrgicos e institucionales, hay diagnósticos acerca del origen de los males del mundo (pecado original) y su cura (el perdón divino y el renacimiento), hay afirmaciones doctrinales empíricas o con implicaciones empíricas, que atañen a entidades (ángeles, alma), sucesos (diluvio universal, juicio final), fenómenos naturales (milagros, resurrecciones) y procesos (creación del universo, evolución de las especies) o estados (una naturaleza caída de la especie humana). Todo eso puede ser objeto de discusión, más o menos controlada experimentalmente[6]. Buena parte de las polémicas generadas por lo que se ha llamado nuevo ateísmo[7] tiene que ver con ello. En todo caso, para los aspectos que aquí nos interesan, lo importante es la existencia de una fundamentación doctrinal de comportamientos morales en tesis religiosas, del tipo «X es moralmente correcto (o incorrecto) si y solo si X es ordenado (prohibido) por Dios[8]». Hay variantes, complicaciones y recovecos en esa relación sobre los que volveré más abajo[9]. Por ahora, basta con retener las piezas imprescindibles: las estrategias de fundamentación epistémicas, los contenidos normativos y el alcance de las prescripciones. En todos esos planos asoma alguna relación con la idea de verdad. Con más detalle, convive o puede llegar a convivir lo siguiente.

a) Una verdad personal. El juicio «el modo de vida M es bueno para ordenar mi vida» se considera verdadero. Los sujetos hacen (o se abstienen de hacer) X porque creen que es lo debido según una visión integrada de su vida acorde con M. Las religiones anteriores a la distinción mosaica se ajustan a esta idea: cada uno con su Dios. También lo hacen una secta, entendida como un club privado, e incluso el aficionado a la filatelia, el homosexual que solo vive en un mundo homosexual o quien practica una actividad deportiva con regularidad (ahorra para comprarse unas deportivas, mantiene una dieta, busca a otros para relacionarse con ellos). Vale la pena destacar que este rasgo es compatible no solo con la indiferencia acerca de cómo deben comportarse los demás, sino también con el deseo de que los demás no se comporten como uno. Es lo que sucede con ciertas élites sociales, asentadas en la diferencia —«esta moda (ropa, comida) es buena para mí en la medida que no es buena para los demás»— o en los bienes posicionales —«esto es valioso para mí en la medida que no es accesible para todos»—.**[10]** Desde el punto de vista de la verdad moral, lo que aquí interesa es que esta *religión* no tiene problemas en aceptar una suerte de (teoría de la) doble verdad —en detalle es más complicado—; esto es, podría decir que, «según la moral religiosa, el aborto es malo para mí» y a la vez sostener que no es malo para la moral civil, del mismo modo que uno puede sostener que una dieta de espaguetis es una buena para él, un maratoniano, y no para un ajedrecista.

b) Una verdad pública. El juicio «el modo de vida M es bueno para todos» se considera verdadero. La idea de bien no solo se refiere a mi vida, sino a cualquier vida**[11]**. Como recuerda Stephen Long, «el Padrenuestro, como la Tora, no es únicamente una oración para individuos privados. Los dos son “proyectos sociales”, o una “ética social**[12]**”». Se trata de opiniones no solo sobre cómo debo vivir yo, sino sobre cómo se debe vivir. De hecho, si el comportamiento X, acorde con M, es verdadero o valioso para mí, es porque es verdadero o valioso sin más. No es solo mi aborto, sino todos los abortos; no es solo que no deba emparejarme con una persona de mi propio sexo, sino que nadie debe hacerlo. La traducción más inmediata, en el plano doctrinal, es un antirrelativismo moral, y, en el plano práctico, una voluntad de proselitismo, que no necesariamente requiere de la conversión (judaísmo**[13]**), de la incorporación de nuevos «creyentes», pero sí de la extensión de la idea de bien**[14]**. Distintas tradiciones religiosas e incluso distintas variantes de una misma religión discreparán acerca de si buscar la conversión y el proselitismo o solo el cumplimiento de la práctica, moral o social**[15]**. *Verdad personal* y *verdad pública* son conjuntamente compatibles

con muchas prácticas asociadas a ideas de buena vida (ideologías), pero también con prácticas sociales sin vocación normativa —me parece bien que los demás hablen mi lengua, usen las mismas monedas, tecnologías o tarjetas de crédito que yo uso—. En este sentido, la verdadera *differentia specifica* reside en los dos requisitos siguientes (sobre cuya solvencia volveré al final).

c) Una estrategia de fundamentación peculiar: una divinidad inspiradora de unos textos sagrados que operan como criterios últimos de verdad. En este contexto, es admisible el «Anatema al que diga», de Pío IX: «Todo hombre es libre de abrazar y profesar la religión que considere verdadera según las luces de su razón[16]». Sencillamente, la verdad doctrinal es independiente de su evaluación racional. Eso no impide un uso «instrumental» de la razón; por ejemplo, para aclarar el sentido genuino de las palabras y precisar los fundamentos doctrinales. De hecho, los concilios ecuménicos —en especial a partir del Concilio de Nicea— cumplían esa función en aspectos centrales de la doctrina: la Trinidad, la encarnación, la expiación, la existencia del infierno, el Juicio Final. La deliberación era el procedimiento mediante el cual se resolvían las disputas una vez aceptada, sin discusión, una doctrina cuya coherencia y cuya base empírica se intentaban salvar. Aunque no faltan refinados trabajos que intentan dotar de buen sentido epistemológico a las creencias religiosas[17], a mi parecer todas ellas comparten la peculiaridad de que la justificación requiere dos operaciones simultáneas: asegurar la estrategia epistémica y, a la vez, el objeto de la creencia (Dios[18]). En la ciencia —y hasta en el conocimiento común— discute el *método* o la justificación última de unos resultados que, como tales, nadie cuestiona —que tienen su control independiente, empírico o lógico—. Quizá no sea ajena a esta singularidad (debilidad, diría yo) el que exista un reclamo de protección especial —frente a las burlas, por ejemplo— que no se produce en otros tipos de creencias.

d) Una verdad moral sostenida en la verdad doctrinal. La doctrina sirve para justificar unas tesis morales, unas prácticas y unas ideas de bien. Por eso Pío X podía aducir que «es conforme al orden establecido por Dios que haya en la sociedad humana príncipes y súbditos, patronos y proletarios, ricos y pobres, sabios e ignorantes, nobles y plebeyos[19]». Incluso el Sermón de la montaña, un texto tan conmovedor y tan cercano a nuestras intuiciones morales, es una exposición de principios o apreciaciones morales, bellísimas pero sin un argumento. No hay propiamente una discusión moral, normativa; si acaso, es filológica: se trata de ver qué es «realmente lo que Dios quiso decir». Por sí misma, la voluntad de Dios es la causa, razón o fundamento de

los valores. Las creencias religiosas (la verdades reveladas por Dios) constituyen el punto de partida para asegurar (la verdad de) las tesis morales. Esa misma calidad de «autoridad divina» se traduce en el uso de estrategias pragmáticas no argumentativas en la fundamentación moral: asertos veredictivos («te perdono tus culpas»), comisivos («prometo») o ejercitivos («maldigo»), metáforas o analogías, vaguedad de los términos y ausencia de interpretaciones literales o inequívocas[20]. En rigor, al *inferir* las normas de las órdenes divinas ocurre que la reflexión moral en sí desaparece, pues es subsumida en una argumentación teológica. No tasamos el cristianismo a partir de la ética, sino la ética a partir del cristianismo[21].

RAWLS: LA TRADUCCIÓN DE LA RELIGIÓN

El punto de partida —y a mi parecer también el de llegada— del problema está bien expuesto en *El liberalismo político*. Es, seguramente, el meollo de la segunda gran obra de Rawls: la democracia, en su mejor versión, cuando apunta al entendimiento entre los ciudadanos acerca de los aspectos básicos de cómo vivir juntos, reclama un posibilidad de acuerdo político que se ve en serias dificultades cuando se enfrentan concepciones del mundo diferentes, comprensivas, esto es:

> Definiciones de lo que es valioso para la vida humana, ideales de carácter de la persona, así como ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas, y muchas otras cosas que informan acerca de nuestra conducta y, en el límite, sobre la globalidad de nuestra vida[22].

Conviene advertir que, entre esas «muchas otras cosas», y esto a veces se olvida, están incluidas la gestión de los procesos económicos y la distribución de la riqueza[23].

No estoy seguro de que el problema del entendimiento que preocupa a Rawls aparezca con todas las concepciones comprensivas, pero, sin duda, es el caso de la religión. Para lo que aquí interesa, hay tres aspectos diferentes que conviene deslindar.

I. *El plano deliberativo, de la argumentación*. En la versión más idealizada de la democracia, los participantes apelarían a los criterios normales con los que se dilucidan las discusiones normativas, unos formales y otros propiamente normativos: justicia, imparcialidad, igualdad, bienestar, libertad. Estos principios, de un modo u otro, están incorporados normalmente en las bases normativas de las diversas propuestas políticas o, por lo menos,

son objeto de discusión y crítica cuando se apela a (o se anteponen) otros principios. Por eso mismo, no es descartable la criba de propuestas políticas basadas en distintas concepciones del mundo. En el caso de la religión, las cosas cambian. Tarde o temprano, los principios normativos de la vida buena («debe hacerse X») acaban por basarse en principios ético-teológicos («X es ordenado por Dios[24]»). En este sentido, sus estrategias de fundamentación normativa no se corresponden con los usos normales de las teorías políticas o éticas. Para un ciudadano religioso, operarían como «argumentos» cosas como «debemos ayudar a los pobres porque todos somos hijos de Dios». El problema, claro está, aparece porque ese proceder no resulta de recibo en el reglamento (deliberativo) de la (buena) política, y es a eso, a la política, a lo que quieren jugar las religiones: la realización del creyente como tal requiere que sus ideas cuajen en el mundo. Sus ideas sobre el aborto o los homosexuales valen no solo para él, sino para todos. La vocación política no se acompasa con la aceptación de la buena democracia. Desde la perspectiva del ciudadano religioso, eso supone que no se acepta su identidad política cuando se le pide que dé por buenas las decisiones de los demás[25].

2. *El plano motivacional, el compromiso de participar en las decisiones y asumirlas una vez adoptadas*. Mis acciones están regidas por aquello que me parece bien. Debido a ello, no puedo comprometerme normativamente con aquello que juzgo un sinsentido, que no considero verdadero o valioso. Y no importa que se trate del resultado de una decisión mayoritaria después de una impecable deliberación. Es cierto que, si mi idea de «vida buena» carece de implicaciones políticas, la ausencia de continuidad entre mis ideas de bien y las ideas colectivas no supone un problema. Sencillamente, *paso* de la política, y sus decisiones, mientras no busquen complicarme la vida de forma directa, me traen sin cuidado. Hay muchos modelos de vida a los que uno se puede entregar sin mayores conflictos: a mí me gusta jugar al fútbol, pero no considero necesario que todo el mundo lo haga. Salvo que se prohíba el fútbol, no tengo problemas con las decisiones. Pero la cosa es diferente cuando uno no *pasa*, como sucede con el ciudadano religioso cuyas ideas atañen a verdades morales. (Distinto es que, si mi comunidad política comparte mis valores religiosos, probablemente surja algo que cumpla las funciones de —y hasta se parezca a— la virtud cívica y se active la vida pública. Por eso, según algunos, la religión es un buen cemento social para la democracia, para el compromiso, porque hace aumentar la confianza y la cohesión entre los ciudadanos[26]. Quienes van a la iglesia establecerán lazos de confianza, realizarán actividades juntos, lo que puede tener saludables

consecuencias políticas[27]. Pero, en realidad, ese compromiso no es con la democracia: se trata de un subproducto de la comunidad religiosa, una externalidad de la religión[28]. Su vínculo con la democracia es circunstancial: no es con las instituciones o las leyes, y durará mientras dure la cohesión religiosa. La prueba reside en que tal compromiso tenderá a desaparecer cuando más necesario es el vínculo democrático, cuando aparecen otras concepciones del bien. Es esta la importante diferencia con la virtud cívica, con el buen comportamiento por las buenas razones[29]).

3. Hay además otro aspecto (psicológico, si se quiere) que relaciona una cosa con otra: cuanto más intensamente experimento mi compromiso vital, cuanto más *integrado* estoy, más naturalizada me parece mi vida y menos razones doy de ella, menos me pregunto por su justificación. Por lo mismo que no fundamento la visión —si acaso la explico— no doy razones de aquello que me resulta *evidente*. Mejor dicho, no me siento en condiciones de dar razones, porque para mí es palabra última. Estoy instalado en mi identidad y no puedo escapar a ella, preguntarme por ella; si acaso, me pregunto desde ella. Entiéndase: esta es una tesis psicológica, empírica, que describe bien la experiencia de tantos ciudadanos, no es una tesis con fundamento epistémico o normativo. Como muestran las revoluciones, no es imposible escapar al propio horizonte cultural o de experiencias[30]. Toda emancipación presume, en algún grado, la posibilidad de distanciarse intelectualmente de una biografía que, hasta ese momento, se vive como *natural*. Pero ese reconocimiento conceptual no corrige la verdad empírica descrita y que confirma las dificultades para la deliberación, para la imparcialidad, de quien participa intensamente de una experiencia religiosa.

Estas dificultades complican la participación democrática de los ciudadanos religiosos. Para Rawls, la «solución» consiste en que, en la política, en el debate democrático, las concepciones comprensivas muden su condición. Los ciudadanos deberían dejar en su casa las concepciones religiosas, esas que rigen su vida, y apelar a razones impersonales, a unas exigencias de racionalidad, universalidad y laicidad que los otros pudieran dar por buenas. Deberían *traducir* sus demandas a argumentos aceptables por todos. Puedo estar en contra de la pena de muerte porque «la vida es sagrada» o porque «se la debemos a Dios», pero si he de defender *mi opinión* en el Parlamento, deberé apelar a razones laicas (dicha pena de muerte carece de eficacia disuasoria, atenta contra la dignidad humana, etc.).

Pero, claro, si tenemos en cuenta lo expuesto, la «solución» de Rawls no es una solución. La exigencia de traducción de las demandas en «razones para

todos», en rigor, es una traición. Y es que esa traducción es un imposible: para el ciudadano religioso lo importante —lo que tiene que traducir— no es «X es bueno (o malo)», sino «X es bueno (o malo) porque Dios lo quiere así». A un vegetariano por razones religiosas (por ejemplo, un jainita) no lo *traducimos* si le pedimos que apele a razones dietéticas. Si, como resultado de la investigación empírica, se mostrara que comer carne es saludable, sus opiniones seguirían intactas. Si admite la posibilidad de la traducción es que su justificación religiosa es redundante —y en ese sentido prescindible— respecto a la justificación normativa. En tal caso, la religión se convierte en una suerte de simple recreación ociosa de la ética, tal como sucedería con un poema, que puede expresar o ejemplificar valoraciones, pero no fundamentarlas. Algo inconcebible para el ciudadano religioso, para quien la idea de redundancia en la argumentación no tiene sentido: él está en otra cosa, no quiere dar razones *morales*.

Rawls parece exigir que se abandone lo que hemos visto como característica más genuina de la religión, de sus procedimientos de verdad. En el mejor de los casos, la religión se enfrentaría a un dilema: mantener su apelación doctrinal y abandonar sus pretensiones universalizadoras, su vocación política; o abandonar su fundamentación doctrinal y, convertida en una ideología más, participar en la arena pública. Pero eso es mucho pedir: se le pide a la religión que deje de ser religión.

Los problemas descritos lo son, y es importante subrayarlo, para la mejor idea desde el punto de vista normativo, para una idea muy exigente de democracia, deliberativa (a) y participativa (b); republicana, si se quiere. Veremos al final que los problemas se mitigan con otra idea de democracia.

HABERMAS: LA ENTREGA DE LA RAZÓN

Habermas recoge el hilo donde lo deja Rawls. Y no es extraño. Ambos están interesados en lo mismo, en la defensa de una democracia deliberativa y, en diverso grado, participativa (o al menos oxigenada por la virtud ciudadana, por cierto grado de compromiso). En el caso del filósofo alemán, hay además una apuesta más explícita por la conexión entre deliberación democrática y verdad[31]. A su parecer, la buena democracia tiene que ver con dicha verdad:

> El Estado constitucional democrático, que descansa sobre una forma deliberativa de la política, representa una forma de gobierno epistémicamente exigente y, en cierto modo, sensible a la verdad. Una democracia de la posverdad […] ya no sería una democracia[32].

En breve, la democracia requiere que, en debate público, se filtren racionalmente las propuestas hasta recalar en la mejor, en la verdadera.

El problema, nos dirá Habermas, es el ya apuntado: si somos muy estrictos con los ciudadanos, y les exigimos, con Rawls, que expresen sus demandas en un relato que apele a razones aceptables para todos, corremos el peligro de pedir un imposible. Los ciudadanos religiosos tienen una visión integrada de su vida:

> Su concepción de la justicia, fundamentada religiosamente, les dice lo que es políticamente correcto o incorrecto, de tal suerte que son incapaces de «percibir alguna atracción de parte de cualesquiera razones seculares[33]».

Pedirles que «traduzcan» sus propuestas a un «lenguaje neutro» equivale a exigirles que abandonen precisamente lo que para ellos es verdadero. Según Habermas, debemos aflojar las exigencias con los ciudadanos religiosos. Y no solo por simple resignación, por razones negativas, porque restamos apoyos a la democracia, sino también por razones positivas, que atañen a los planos antes sistematizados. Primero, en lo tocante a las vocaciones cívicas,

> no se debe excluir que la religión tenga potenciales semánticos valiosos que desarrollen una energía capaz de inspirar a toda la sociedad, una vez que sus contenidos de verdad sean liberados de su original encapsulación dogmática y se hagan profanos[34].

A esas razones motivacionales añade Habermas otras epistémicas. Y es que cree que cabe la posibilidad de «liberar la sustancia cognitiva presente en la religión[35]». Como se ve, aunque el lenguaje resulta un tanto vaporoso («contenidos de verdad», «potenciales semánticos valiosos», «sustancia cognitiva»), la conclusión parece clara: la religión no es un problema para la democracia, no es una patología con la tenemos que negociar, una patología a la que resignarnos, sino una fuente de la que dicha democracia se nutre.

Mientras que Rawls opta por expulsar la religión del ámbito público, de la democracia, Habermas quiere ampliar la democracia para inyectarle religión, aunque para ello tenga que hacer encaje de bolillos, por no decir recalar en un ejercicio de *wishful thinking*, pues a eso se parecen sus peticiones de racionalidad a los ciudadanos religiosos cuando, a la vez, les exime de cuestionar sus dogmas. Así, les solicita que, «autorreflexivamente, pongan sus concesiones religiosas en relación con las doctrinas de la salvación que compiten entre sí, de modo que esa relación no haga peligrar su propia pretensión exclusiva de la verdad[36]». O también:

Que conciban, desde un punto de vista religioso, la relación de los contenidos dogmáticos de la fe con el saber secular acerca del mundo, de tal modo que los progresos autónomos en el conocimiento no puedan venir a contradecir los enunciados relevantes para las doctrinas de la salvación[37].

Al final, uno se pregunta si Habermas no está pidiendo a la religión que prescinda de aquello que le es más propio. Cuesta entender cómo es que no pueden peligrar «la pretensión exclusiva de la verdad» y «el contenido dogmático», sobre todo cuando, a la vez, se les pide a los ciudadanos religiosos que «incorporen de una manera razonable el individualismo igualitario del derecho racional y de la moral universalista en el contexto de sus propias naturalezas comprensivas[38]»; esto es, se les pide un compromiso con supuestos normativos fundamentales de la deliberación democrática, de las razones atendibles para todos. Después de haber visto al autor recordar los problemas de la traducción a razones para todos, no es fácil entender de dónde procede la confianza habermasiana. Aquí, en el mejor de los casos, no está tan lejos de Rawls y de su traducción de las demandas religiosas a un lenguaje neutro. En el peor, está pidiendo un imposible. En realidad, tampoco parece confiar en que los ciudadanos religiosos lleguen muy lejos en la deliberación, en el uso de la razón pública. Así al menos entiendo yo lo siguiente:

El Estado liberal debe eximir a los ciudadanos religiosos de la excesiva exigencia de efectuar en la propia esfera público-política una estricta separación entre las razones seculares y las religiosas, siempre y cuando esos ciudadanos lo perciban como una agresión a su identidad personal[39].

Es decir, siempre en virtud de la idea que Habermas tiene de la religión, lo cual (razonablemente) impedía al autor confiar en la «solución» rawlsiana. El ciudadano religioso puede pedir una suerte de comodín que le proteja de justificar su compromiso con ciertos dogmas:

Gracias a su referencia (defendida dado el caso de manera racional) a la autoridad dogmática de un núcleo inviolable de verdades reveladas infalibles, las convicciones existenciales enraizadas éticamente se sustraen a esa clase de debate discursivo sin reservas al que se exponen otras orientaciones éticas de la vida y otras visiones del mundo[40].

En corto: las convicciones de los ciudadanos religiosos reclaman una protección especial. Estos pueden invocar la «identidad» para blindar su doctrina frente a las exigencias de racionalidad. Un «privilegio» del que no gozan las convicciones de los demás ciudadanos.

En principio, la protección —el blindaje— es perfectamente compatible con una religión que se entiende como «una verdad para uno mismo», en el

sentido más arriba indicado, que se limita a «la esfera privada». No tengo por qué dar a nadie razones de mi querencia por el Barça, y nadie me puede pedir explicaciones. Pero la cosa se complica si, con Habermas, se sostiene que la religión es una fuente vitamínica para la democracia, si la religión aspira a proporcionar verdades para todos. Si esta ha de ser fuente de propuestas políticas, parece razonable que esté sujeta a las mismas críticas que los demás, a las exigencias de racionalidad, sobre todo si los ciudadanos religiosos están en condiciones de manejar la moneda de las razones aceptables para todos —algo que Habermas parece dar por supuesto cuando pide a dichos ciudadanos un compromiso con el Estado de derecho.

Así las cosas, es normal preguntarse qué queda del proyecto habermasiano: si hay una parte atendible de la religión, susceptible de ser traducida a razones para todos en la medida en que participa de «contenidos de verdad[41]», ¿a qué viene el temor de su desconexión con la sociedad secular?, ¿por qué «sus modos de vida», «su identidad», habrían de estar en peligro y necesitar una protección especial para evitar discutir las «verdades reveladas infalibles»? Y ¿por qué, si le pedimos razones, podríamos privarnos de «importantes reservas de creación de sentido[42]», sobre todo cuando se piensa (como Habermas) que el ciudadano religioso es capaz de hacer uso de razones aceptables para todos? Si el ciudadano religioso «ha aceptado la Constitución del Estado secular por buenas razones», entonces podemos pedirle, con Rawls, que traduzca a razones públicas las demandas basadas en las religión; podemos sostener el diálogo exclusivamente en el terreno común de las razones de todos, privando al relato religioso de sus dimensiones dogmáticas o doctrinales. Especialmente cuando se admite que no hay problemas para la traducción, como lo muestra el hecho, destacado por Habermas, de que:

> En su trato con las tradiciones religiosas, […] la filosofía ha adquirido en reiteradas ocasiones la experiencia de que recibe estímulos innovadores cuando logra liberar a la sustancia cognitiva, en el crisol de los discursos justificativos, de su original encapsulación dogmática[43].

Si es posible extraer (traducir) la parte racional, y es a esa parte a la que hay que referirse para dialogar, entonces estamos en los terrenos de Rawls, donde no hay que blindar la religión, pues esta no aparece. Si es posible drenar el dogma, entonces la religión es prescindible.

¿QUÉ RELIGIÓN QUEDA?

Los anteriores problemas aparecen cuando nos enfrentamos a una religión en el sentido especificado. Si eliminamos alguno de los requisitos, los problemas se alivian o simplemente desaparecen. La duda es si en tal caso seguimos estando frente a una religión, si hemos capturado, para decirlo con los escolásticos, su diferencia específica.

Podríamos, por ejemplo, quedarnos con la verdad privada y el dogma. La religión se limitaría a un «asunto privado», desprovisto de vocación de verdad pública y, por definición, desaparecería el problema político. Podría regir la vida de los ciudadanos, con liturgias, jerarquías y conductas, tal como sucede con los aficionados a la *Harley-Davidson* o a la serie *Star Trek*. O, tal vez, como ocurre con los miembros de una banda urbana, con sus particulares códigos morales. En ese caso, la religión, mientras no tenga desmedidas externalidades, deja de ser un problema para la democracia.

Otra posibilidad es aligerar el dogma, la fundamentación «especial», y contentarse con las verdades morales, las privadas y las públicas, como en ciertas interpretaciones kantianas (*La religión dentro de los límites de la mera razón*) en las que la religión es vaciada de sus modos de fundamentación singulares, trascendentes. Dicha religión quedaría reducida a un código moral, a un vago humanismo indistinguible de una moralidad de sentido común y desprovisto de apelaciones metafísicas. Así se podría entender, por ejemplo, el budismo theravada[44]. La religión, como tal, desaparece, convertida en una simple *versión* de una teoría moral o una ideología, sin que el dogma importe nada[45]. Estamos, si se quiere, en la *religión* traducida a razones para todos, la de Rawls. Si acaso, habría un mismo sistema moral compatible con (derivable de) dos conjuntos de axiomas independientes: uno religioso, para uso privado, y otro público, para los ciudadanos comunes[46]. El ciudadano religioso, en la plaza pública, cambiaría de registro como quien cambia de moneda cuando acude a otro país sin modificar por ello su riqueza. Extensionalmente, el conjunto de prescripciones se conserva. Pero parece difícil que los religiosos acepten que lo que realmente les importa es redundante con respecto a una moralidad basada en el sentido común. Como ya se dijo, no están comprometidos con una moral concreta, sino con una fundamentación doctrinal. Sea como sea, también por este camino la religión es vaciada de lo que le es propio: un modo particular de fundamentar, no una moral en sí. Diré algo más sobre esto.

Una tercera posibilidad, quizá un tanto extravagante, consistiría en descargar de moralidad a la doctrina[47]. Habría dogma, pero sin implicaciones morales. Reconozco que me ha resultado difícil imaginar algún

ejemplo de una idea de bien que valga para mí y para todos, una idea sostenida dogmáticamente pero sin que el dogma fundamente juicios normativos. Quizá una monarquía, reducida a ornamento, pudiera aproximarse. Tal vez algún tecnócrata que idolatre el «crecimiento» o la «eficiencia» pueda creer (de forma injustificada) que ese sería su caso. Lo mismo vale para la tesis de la sociedad postindustrial como sociedad sin ideología[48].

En fin, no se trata de explorar todas las posibilidades, sino tan solo de destacar que todas las posibles «soluciones» al problema de compatibilidad con la democracia parecen requerir que abandonemos alguna característica que normalmente asociamos a la idea de religión. Quien lo sabe mejor que nadie es nuestro tercer invitado, Ratzinger. Su debate con Habermas resulta bastante iluminador. Sobre todo por sus silencios.

En el famoso debate, Habermas apuesta por un inquietante eclecticismo, por una suerte de tercera vía entre racionalidad y religión. Esa búsqueda de equilibrios y complementariedades se observa cuando el filósofo sitúa en un mismo plano «las imágenes naturalistas del mundo (que provienen de un trabajo especulativo de informaciones científicas y que son relevantes para la propia comprensión ética de los ciudadanos)» y las imágenes religiosas «con las que compiten[49]». Tal equiparación solo tiene sentido si se asume que existe ese terreno de competencia entre lo que tradicionalmente se ha llamado metafísica —en el mejor de los sentidos de la palabra— y la religión[50]. Seguramente, esa misma convicción está detrás de la suposición de que la religión también tiene un «potencial de verdad» o de la equiparación entre los *fallos* (o límites) de la razón y los *fallos* de la religión —la parte dogmática, no susceptible de presentar razones para todos.

Que la equiparación está fuera de lugar se muestra en el hecho mismo de que todo lo que sabemos acerca de los «límites» o excesos optimistas de la razón es un resultado del ejercicio de la razón. Estamos instalados en la razón y es mediante ella como descubrimos sus errores o excesos. Del mismo modo que no podemos mirar la realidad *por detrás de la realidad*, no podemos cribar la razón desde un punto de vista trascendental, más allá de la razón y la doctrina. Por supuesto, muchas de las «imágenes naturalistas del mundo» no son otra cosa que un torpe cientificismo, que escamotea sus supuestos normativos (discutibles), o interpretaciones precipitadas y sesgadas de resultados empíricos equívocos y, en muchas ocasiones, nada concluyentes. Las críticas, muchas de ellas bien informadas científicamente, abundan y van en aumento. Pero esa discusión no pisa un territorio distinto de la clásica

polémica filosófica, una liga muy distinta de aquella en la que compiten las religiones, en la que se toma una doctrina revelada como punto de partida, y en la que se da por supuesto, desde el minuto uno, que el dogma llega donde la razón no alcanza[51].

La exigencia habermasiana de una protección especial para la religión, para esas «verdades reveladas infalibles», confirma la imposibilidad de la equiparación. A nadie se le ocurriría pedir una protección pareja para las «imágenes naturalistas del mundo». La crítica a este género no abandona el uso de la razón y, *de facto*, apela a la mejor ciencia. Nada distinto, por lo demás, de que ha permitido avanzar a la investigación corrigendo resultados anteriores, rechazando conjeturas infundadas. Razón en ejercicio y nada más. Al respecto, se podría considerar mucho más consistente a Plantinga, uno de los teólogos contemporáneos más articulados, un teísta (cristiano) dispuesto a enfrentar al naturalismo y al teísmo, y, como ya se señaló, concluir, en una auténtica filigrana intelectual, que si el naturalismo es correcto, entonces es débil o indeterminada la probabilidad de que existan buenas razones para creer en la teoría de la evolución, mientras que si el teísmo es verdadero, esa misma probabilidad es elevada[52].

Cuando Habermas desciende por esa pendiente, no es difícil que se encuentre con la complacencia de Ratzinger, quien se confiesa «en gran medida de acuerdo con lo expuesto […] sobre la disposición a aprender y sobre la autolimitación de ambas partes». Al cabo, cualquier cosa que esté más allá de la razón, que muestre los límites de esta, es al parecer de Ratzinger un negociado de su departamento. El vacío de la razón lo llena el dogma. Y no lo digo yo, es él mismo quien allí afirma que «a la razón se le debe exigir a su vez que reconozca sus límites y que aprenda a escuchar a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad[53]».

Pero no nos engañemos, la anuencia del anterior Papa es, antes que otra cosa, un movimiento táctico, un componer el gesto para la fotografía. Ratzinger tiene una idea de la religión poco compatible con equilibrios, concesiones o pasteleos. Y es que cabe poco lugar para la equidistancia cuando (entre religiones) se descalifica a quienes apuestan por

> poner en el mismo plano la propia posición o la propia fe y las convicciones de los otros, de manera que todo se reduce a un intercambio entre posiciones fundamentalmente paritarias, y en consecuencia relativas entre sí, con el objetivo superior de alcanzar el máximo de colaboración y de integración entre las diversas concepciones religiosas[54].

Es importante destacar que ese punto de vista, sin concesiones, se refiere a la relación entre religiones. La posición de Ratzinger no es equiparable a la de

quien se mantiene en su punto de vista porque, a su parecer, está avalado por las mejores razones —y si tuviera mejores razones para tener otro punto de vista, cambiaría—. No es ese el terreno de Ratzinger, quien no apela a las mejores razones, sino a la mejor doctrina. Y ahí no cree en la posibilidad de encuentros, ni con otras religiones ni con la deliberación. Su apuesta es por la religión tal como la caracterizamos previamente, la que tiene serios problemas de compatibilidad con la democracia. Hace ya bastante tiempo que insiste en ello.

RATZINGER Y EL PLURALISMO RELIGIOSO

Y es que Ratzinger no desembarca en este terreno en su famoso debate con Habermas. Lleva en él (o en otros parecidos) mucho tiempo. Buena parte de su quehacer intelectual ha consistido en abordar las posibilidades de entendimiento entre las distintas religiones, esto es, entre distintas concepciones comprensivas del mundo. Se podría decir que ya estaba en los mismos asuntos que Rawls y Habermas, y que lo hacía desde el mismo plano analítico: su disputa no era en rigor un debate entre religiones, sino sobre la posibilidad del debate entre religiones. Por eso mismo vale la pena recordar esa disputa (meta)teológica. Resulta muy iluminadora para lo que ahora nos interesa.

Las discrepancias tienen que ver con distintos puntos de vista sobre la verdad y, consecuentemente, sobre la salvación. Según los pluralistas, para decirlo toscamente, las religiones son distintas formas de aproximarse a una misma verdad (inasible) y, por ende, la salvación está abierta a cualquiera. La defensa más vertebrada en términos kantianos, la de Hick, sostiene que existe una realidad infinita, impenetrable para la razón humana, una realidad que se experimenta de distinto modo según cada religión. Las religiones vendrían a ser distintos modos de responder a esa realidad última. La verdad religiosa «nouménica» se expresaría en diferentes credos o comportamientos morales que pueden incluso participar de tesis contrapuestas. El núcleo teológico «verdadero» está más allá de lo que podemos llegar a entender o reconocer. Dado que su conexión con el mundo en el que nosotros nos desenvolvemos está deshilachada, no habría manera de reconocer un hilván único o inequívoco que nos permita acceder a él. Dicho de otro modo y para lo que importa: no hay una interpretación doctrinal correcta ni, por tanto, nada parecido a una verdad compartida. Cada cual tiene la suya, tan buena como la

de los demás. Puesto que el núcleo es inaccesible, no hay ninguna interpretación superior a las demás en virtud de su accesibilidad a él. Aunque pudiera existir una verdad para todos, ante la imposibilidad de asegurarnos una verdad doctrinal nos tenemos que contentar con una verdad de cada cual compatible con muchas «verdades morales».

El polo opuesto del pluralismo religioso anda muy disputado. Las posiciones estrictamente exclusivistas, según las cuales fuera de la propia doctrina no cabe la salvación, pocas veces aparecen como tales. En sus presentaciones católicas clásicas, el acento recaía en la Iglesia, depositaría de la verdad y la salvación. El conocido lema de Cipriano de Cartago, «*Extra Ecclesiam nulla salus*», («Fuera de la Iglesia no hay salvación»), resume con eficacia ese punto de vista: únicamente la Iglesia católica habría sido instituida por Dios, mediante su hijo, Jesucristo, el exclusivo mediador entre Dios y la humanidad. Por tanto, la Iglesia sería la depositaria de la verdad, la revelación y la salvación. Los que no se acogen a su doctrina y su amparo están en el error y solo se salvan, si acaso, porque en su tránsito vital no han tenido la oportunidad de asomarse a la verdad. La versión protestante del exclusivismo se presenta en formas menos institucionales («la sola Fe, la sola Gracia, la sola Escritura»), pero en esencia viene a sostener algo muy parecido: fuera de la verdad de la doctrina no hay salvación[55].

Pero, como digo, esas formulaciones tan explícitas no son muy comunes, y en el presente casi todas las propuestas se presentan como variantes de lo que se ha dado en llamar inclusivismo. Según este, hay un conjunto de tesis que son absolutamente indisputables, y en la medida en que las (otras) religiones se aproximan a ellas, aumentan su contenido de verdad y se convierten en medios para la salvación. Por tanto, habría un mínimo contenido indispensable, irrenunciable, que obviamente se corresponde con la propia religión. Quienes no participan de ese contenido están en el error y, por ello, condenados. Por ejemplo, Rahner y D’Costa sostienen que hay dos axiomas (cristianos) indiscutibles: el amor universal de Dios por la humanidad y la necesidad de la gracia de Cristo para la salvación[56]. Las distintas religiones oficiarían como medios para la salvación en la medida que compartan tales axiomas. Según se cargue de contenido el núcleo de axiomas indisputables, resultará más (o menos) exigente la versión del inclusivismo o, dicho de otro modo, habrá un mayor o menor número de religiones que participarán de la verdad absoluta. En buena medida, esa perspectiva, relativamente tolerante, inspiró al Concilio Vaticano II en un documento

como el *Lumen Gentium*, que en su capítulo 2 contemplaba la posibilidad de salvación para musulmanes y paganos[57].

En todo caso, no es ese el punto de vista de Ratzinger, autor del citado documento *Dominus Iesus*, de elocuente subtítulo «Sobre la unicidad de la Iglesia católica como religión verdadera». Esa declaración, ratificada en su día por Juan Pablo II, si bien contempla que los textos sagrados de otras religiones «contienen elementos gracias a los cuales multitud de personas a través de los siglos han podido y todavía hoy pueden alimentar y conservar su relación religiosa con Dios», apela al Concilio de Trento para recordar que «la tradición de la Iglesia reserva la calificación de textos inspirados para los libros canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento, en cuanto inspirados por el Espíritu Santo». Ratzinger deja bien clara su oposición a «la idea de que todas las religiones son para sus seguidores vías igualmente válidas de salvación». Por eso mismo, se entiende que muestre su desacuerdo con la tesis de que, para la salvación, basta con el «sentido personal de la religión».

En nuestro contexto: Ratzinger descalifica la idea de reducir la religión a una «verdad para mí». A su parecer, resulta absolutamente insostenible la tesis de «la completa inaferrabilidad e inefabilidad de la verdad divina; la actitud relativista con relación a la verdad, en virtud de la cual aquello que es verdad para algunos no lo sería para otros». Si la verdad para uno tiene sentido y hay lugar para la salvación, es porque esa verdad coincide con la verdad sin más, con una verdad para todos, cuyo fundamento es doctrinal: «Una verdad universal, vinculante y válida en la historia misma, que se cumple en la figura de Jesucristo y es transmitida por la fe de la Iglesia». Y ahí, en el núcleo doctrinal, hay poco que esperar de la razón. Ratzinger muestra su explícito desacuerdo con «el subjetivismo exasperado de quien considera la razón como única fuente de conocimiento». Desde luego, no es el camino de la razón el que nos llevaría a concluir, como él, que la Iglesia, el dogma y los sacramentos tienen «el valor de una necesidad absoluta». La deliberación no es una estrategia epistémica para descubrir la verdad, sino un simple modo de acceder a un dogma cuya verdad es independiente de nuestros análisis, un proceder pedagógico para llegar a una verdad que encuentra su fundamento en la revelación. Al otro, al disputante, la conclusión le viene predeterminada. De ahí la crítica de Ratzinger al «diálogo, o mejor [a] la ideología del diálogo, [que] sustituye a la misión y a la urgencia del llamado a la conversión».

En resumen, tenemos aquí la idea de religión —en su relación con la verdad— que hemos dibujado más arriba: hay una verdad (moral) objetiva,

que precisamente por eso puede ser valiosa para mi salvación, una verdad que otorga (real) sentido a mi vida, y que se sostiene en una verdad doctrinal con una estrategia particular de fundamentación. Esa verdad doctrinal es la que hay que difundir:

> La afirmación de unicidad y universalidad salvífica del cristianismo proviene esencialmente del misterio de Jesucristo cuya presencia continúa en la Iglesia, su Cuerpo y su Esposa. Por eso la Iglesia se siente comprometida constitutivamente en la evangelización de los pueblos.

Con esa perspectiva, no hay que extrañarse de que Ratzinger desconfíe de las apelaciones a la tolerancia, en las que no ve sino una suerte de ardid para criticar «la pretensión del carácter absoluto y definitivo de la revelación de Jesucristo mantenida por la fe cristiana».

Dominus Iesus, en realidad, no era más que la versión destilada y vulgarizada de opiniones que Ratzinger había venido sosteniendo en textos más elaborados, en los que la tensión entre religión y democracia se hace más explícita. En sus reflexiones sobre la encíclica *Fides et Ratio*, comienza por citar pasajes bíblicos clásicamente invocados por el exclusivismo religioso:

> «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida: nadie accede al Padre, sino por Mí»: en estas palabras de Cristo según el Evangelio de Juan (14, 6) está expresada la pretensión fundamental de la fe cristiana. De esta pretensión brota el impulso misionero de la fe: solo si la fe cristiana es verdad, afecta a todos los hombres; si es solo una variante cultural de las experiencias religiosas del hombre, cifradas en símbolos y nunca descifradas, entonces tiene que permanecer en su cultura y dejar a las otras en la suya. Pero esto significa lo siguiente: la cuestión de la verdad es la cuestión esencial de la fe cristiana[58].

Esa verdad, cimentada doctrinalmente, es el fundamento de una idea de bien que tiene una explícita vocación política:

> La última palabra que el Señor resucitado dirige a sus discípulos es una palabra de misión; con ella los envía a los últimos confines de la tierra. «Poneos, pues, en camino; haced discípulos a todos los pueblos y bautizadlos… enseñadles a poner por obra todo lo que os he mandado» (Mt 28, 19; *cf.* Hch, 1, 8). El cristianismo se presentó en el mundo con la conciencia de un encargo universal[59].

Una verdad con vocación política, que vale para todos, pero (y aquí viene lo interesante) que no quiere jugar según las reglas de la democracia, una verdad que en realidad precede a la democracia y la evalúa, como se ve en la defensa que Ratzinger hace de Juan Pablo II cuando este califica «como carentes de validez auténticamente jurídica las leyes que permiten el aborto y la eutanasia». La verdad que a Ratzinger le interesa —que, insisto, es una verdad para todos— es completamente independiente de la voluntad de todos, de las decisiones democráticas. De ahí su crítica:

> [Se presupone] que no puede haber ninguna otra instancia por encima de las decisiones de una mayoría. La mayoría coyuntural se convierte en un absoluto […]. Si el hombre queda fuera de la verdad, entonces ya solo puede dominar sobre él lo coyuntural, lo arbitrario[60].

Esto es, hay una verdad, una idea de bien con vocación política, que tasa no solo las otras religiones, sino las decisiones de una comunidad política. Y esa verdad encuentra su fundamento en un cuerpo doctrinal inspirado por Dios y materializado en unos textos sagrados. Quizá Habermas tuviera razón al afirmar que en la religión hay «gérmenes de verdad», pero, desde luego, que no espere que Ratzinger le allane el camino para que los pueda descubrir mediante el diálogo. Hay que comprar el lote completo, que incluye el dogma doctrinal.

LA COHERENCIA ANTIPLURARISTA

Este Ratzinger es el que debate con Habermas sobre las relaciones entre democracia y religión. Sus juicios nos pueden resultar antipáticos, pero sin duda son más coherentes que el eclecticismo intelectual del filósofo. Hay que tomarse en serio lo que dice Ratzinger, quien, para qué negarlo, no es un tuercebotas. Pero es que esta vez, además, conduce cuesta abajo y con viento favorable. No en vano sus tesis se ajustan a la naturaleza del empeño. La prueba es que no camina solo. Como dice y defiende otro teólogo analítico, Van Inwagen, para una religión como el cristianismo la defensa del pluralismo es inevitablemente retórica[61]. Un punto de vista que Van Inwagen comparte con Plantinga, quien hace una explícita defensa del exclusivismo religioso en clave analítica. No entraré ahora en el contenido de dicha defensa, pero sí me interesa destacar el sentido último de su empeño, en realidad de buena parte de su obra: una vez se asume que hay un Dios, garantía última de una doctrina —materializada en unos textos sagrados— que sirve de base a una idea del bien, la apuesta por la doctrina y por su condición fundamentadora (de las normas) es inevitable[62].

Plantinga aborda los dos planos de la discusión, que se corresponden con los dos últimos requisitos de nuestra caracterización de la religión, los dos más importantes[63]: la creencia en Dios, piedra angular del edificio, y la relación de fundamentación entre la doctrina (religiosa) y las ideas morales o políticas. Vale la pena examinarlos con algún detenimiento, porque ahí radica la particularidad más genuina de la religión. En los dos casos se percibe la coherencia del proyecto. No está de más precisar que en esos planos de

discusión, aunque las argumentaciones son minuciosas hasta el tedio, los teólogos no aspiran a *probar o demostrar* nada a nadie. Si la religión dependiera de una demostración o de una simple argumentación, dejaría de ser religión. Más bien, se busca *aclarar* en qué consiste el fundamento de las creencias —un empeño comparable a aclarar la idea de color a un ciego o la experiencia amorosa a alguien que jamás ha experimentado el amor— o, en todo caso, mostrar que no es irrazonable la creencia religiosa.

Plantinga ha abordado con detalle «la creencia en Dios». La idea de Dios, como tal, no la ve problemática[64], y concentra sus energías en la idea de creencia fundamentada, tarea que aborda a partir de una minuciosa crítica epistemológica a la tesis de que solo son racionales las creencias apoyadas en evidencias[65]. A su parecer, la creencia en Dios estaría tan garantizada como pueda estarlo mi creencia en la existencia de una mente en la persona con la que me relaciono, la creencia que, por ejemplo, me lleva a atribuirte el deseo de que te pase el salero cuando me lo señalas o el propósito de cambiar la trayectoria cuando enciendes el intermitente del coche. En tales casos, te atribuyo esos estados mentales (un deseo, una intención) y, no se olvide, tú también estas suponiendo que yo tengo una mente; por eso, para que yo sepa que quieres el salero o que tienes la intención de girar, actúas como lo haces. El soporte «yo pienso que tú piensas que yo pienso que…» es un cimiento de las relaciones humanas, de la confianza (y también de la mentira, porque cuando me engañas quieres que piense que tú piensas A cuando piensas B). Son creencias que operan como atribuciones sin *evidencias* y en las que, por así decir, estamos instalados. Forman parte de nuestros *talentos naturales*, salvo que tengamos una insuficiencia de algún orden (como sucede, seguramente, con los autistas, incapaces de presumir que las acciones de los demás responden a sus intenciones, sus creencias y sus deseos).

Del mismo modo, para decirlo con Calvino, «existe en la mente del hombre, como instinto natural, una conciencia de la divinidad», un *sensus divinitatis*[66]. En términos de las modernas ciencias cognitivas, diríamos que estamos dotados de un módulo epistémico o facultad cognitiva cuya función es hacernos conocer directamente la existencia de Dios. Todos tendríamos esa facultad y, en ese sentido, quienes carecen del *sensus divinitatis* serían comparables a los ciegos, los autistas o los amnésicos. Es una facultad como lo son la memoria, la de inducir, la de amar o la visión. En determinadas circunstancias o experiencias (lectura de la Biblia, percepción de la belleza de la naturaleza, sentimiento de culpa), el *sensus divinitatis* produce creencias sobre Dios del mismo modo que, cuando alguien señala un lugar, otra

facultad nos lleva a pensar que quiere que reparemos en alguna cosa. Esa facultad —como las otras, por lo demás— habría sido diseñada por Dios (para producir las creencias correctas[67]).

El argumento de Plantinga puede sonar un tanto extravagante, a medio camino entre la circularidad (Dios está al comienzo y al final, *dotándonos* de un talento que se utiliza precisamente para fundamentar la creencia en Dios) y cosas más inquietantes: la capacidad, a pesar de ser «básica», no es universal, no la tenemos todos; por tanto, quienes no disponemos de *sensus divinitatis* tenemos serias dificultades para entender de qué se habla (vendríamos a ser como los ciegos, que no están en condiciones de terciar sobre pintura). En todo caso, por un lado o por otro, parece que para hacer inteligible la exposición se necesita algo parecido a una presunción —a una petición de principio— de Dios (o del talento religioso). Por más que Plantinga haya ido cambiando a lo largo del tiempo sus tesis, o al menos los acentos[68], al final, siempre con el propósito de asegurar la doctrina, ha optado por una (singular) estrategia epistémica en la que Dios es, de un modo u otro, un garante especial, imprescindible. Desde luego, se trata de un proceder difícil de contemplar como «argumentos aceptables por todos».

La relación entre religión y moral es la otra pieza analítica imprescindible. La verdad teológica serviría de fundamento a una verdad moral que no tendría otra garantía independiente (esto es, moral) que la religiosa. La crítica a la democracia que hemos visto defender a Ratzinger arrancaba de aquí: hay unos valores previos a cualquier juicio humano que encontrarían su soporte en la doctrina cristiana. La raíz última de esa crítica tiene el mismo origen que la crítica al pluralismo: al sostener este que la verdad religiosa es inalcanzable, nouménica, nos dejaría a solas en el único mundo que nos resulta accesible, en las incertidumbres morales, la autonomía, cada uno sin otro pie que la provisionalidad revisable de sus juicios. El exclusivismo, por contra, no deja espacio a la fundamentación moral: si queremos hablar en el léxico de la teoría de la ciencia, la reducción de la moral a la religión, explícita o vergonzante, es absoluta. No hay una razón moral para hacer lo que debemos hacer distinta de la voluntad divina.

Esa apuesta fuerte excluye muchas cosas. En primer lugar, excluye esa vaga religiosidad que viene a sostener que, en el fondo, el núcleo de la religión es la moral, que la religión no es más que un modo de dotar de articulación simbólica y ritual a un conjunto de obvias prescripciones morales que encuentran su sostén en algunos profetas ejemplares —para decirlo con Weber— como Jesús de Nazaret. También excluye la superposición entre

nuestras valoraciones y las divinas, que las verdades morales humanas coincidan con las prescripciones religiosas: si así fuera, la fundamentación religiosa resultaría redundante y, por ende, se abriría el terreno para una traducción rawlsiana, para prescindir de la religión y sostener lo mismo —sin variación del contenido— en la argumentación pública. Se excluye, no menos, el progreso moral, que contempla revisar nuestras intuiciones y nuestros juicios, esos que hacen que hoy nos parezca una barbaridad lo que en otro tiempo nos pareció *normal*, como discutir los derechos de las mujeres o penalizar la homosexualidad. Desde la perspectiva exclusivista, las verdades morales sostenidas en las verdades doctrinales vendrían dadas de una vez por todas, sin otro tribunal que las escrituras**[69]**. Si acaso, cabría corregir la aplicación de los principios a la luz de nuevos conocimientos empíricos**[70]**. Por eso mismo, no habría ningún problema para que las verdades morales sostenidas en la doctrina, precisamente por su condición de anclaje firme, violentaran nuestras concepciones morales comunes, esas intuiciones que, revisitadas o confirmadas, están en el centro del progreso moral. En realidad, el Dios de la Biblia que prescribe cientos de órdenes que nos parecen verdaderos desatinos morales, crueles o arbitrarios, y que, ante las dudas, se pone tremendo, nos está recordando que no hay otra razón moral que su voluntad. No nos debe nada, ni siquiera una explicación**[71]**. La descalificación de los derechos humanos por parte de Pío IX arrancaba de ahí. Los mandatos de Dios son la única fuente de moralidad. No hay otra legislación realmente justificada que su voluntad**[72]**.

El reto de la fundamentación doctrinal (religiosa) de la moral equivale a optar sin reservas por uno de los cuernos del dilema de Eutifrón y sostener que lo bueno es bueno porque Dios lo quiere así. O, con más fuerza y precisión —para escapar a la falacia naturalista y evitar abrir una puerta a las premisas normativas— que «bueno» y «obligatorio» no tienen otro significado que «es lo que Dios quiere (o lo que Dios ordena)». Por supuesto, esa estrategia no cancela los problemas. Antes al contrario, abre otros tantos. El más inmediato: con tal proceder no se está fundamentando la moral en la religión, sino que se está diciendo que ambas cosas son lo mismo, que son equivalentes conceptualmente, lo que nos arroja a la desazonadora conclusión de que esa *realidad* que percibimos como moral es un sinsentido, que lo único que quedan son las prescripciones religiosas, lo que nos avecina a Nietzsche. El más inquietante, ya apuntado: como cabe la posibilidad de que Dios nos ordene lo que juzgamos barbaridades —como vemos tantas veces en la Biblia, como le sucedió a Abraham—, quizá no nos queda otra que asumir

nuestra ceguera moral, que nuestras intuiciones son una ilusión, al modo como admitimos que muchas de nuestras percepciones son ilusiones visuales o que —según los psicólogos evolutivos— el amor es una simple fantasía psicológica con la que recreamos una realidad más importante, las estrategias reproductivas. El más hondo y clásico: el de la teodicea, la coexistencia de Dios y lo que experimentamos como el mal, el problema más serio, el único que según Plantinga podría justificar las dudas sobre Dios. Por supuesto, a las objeciones no les faltan réplicas, por ejemplo la consistente en establecer la relación entre la voluntad de Dios y lo valioso en términos no de equivalencia conceptual, sino lógica: la voluntad divina como condición necesaria y suficiente de la moralidad. Naturalmente, también eso tiene sus problemas y sus réplicas[73].

Los dos planos tienen problemas, sin duda. Pero, a la vez, los problemas son *soluciones* en el terreno de la apuesta por una religión como Dios manda. La «creencia en el fundamento de la doctrina» acaba encontrando, como no puede ser de otro modo, su garantía en Dios; y la doctrina moral, si quiere estar realmente fundamentada en Dios, tiene que expurgar cualquier soporte moral. Las soluciones *normales*, la cautela epistemológica y la apuesta por la compatibilidad con la autonomía moral suponen vaciar a la religión de aquello que le resulta más propio. La traduciríamos, sí, pero al precio de dejarla irreconocible. A la religión, si es coherente, le están vedados los territorios en los que se desarrolla la argumentación moral, aquellos por donde querría merodear la democracia.

Dos religiones

Para lo que ahora interesa, afortunadamente no es necesario recorrer un debate con tantos recovecos. Resulta bastante tedioso, sobre todo si como es mi caso uno carece —en la noble compañía de Max Weber— de oído musical para la religión. Por lo demás, incluso para los dotados de oído, las esperanzas de que alguno de esos debates se resuelva parecen bastante remotas, y solo una paciencia entrenada en la espera del Juicio Final estaría en condiciones de alcanzar cosecha alguna. Ahí está, sin ir más lejos, para mencionar uno de los clásicos, el asunto de la Santísima Trinidad, que a tantas inteligencias, incluidas las analíticas, ha convocado en sofisticadas discusiones desde el Concilio de Nicea[74]. Tantos esfuerzos, entre gentes que comparten doctrina, han cuajado en magros resultados, por más que no han faltado los

procedimientos deliberativos, bastante pulcros en muchas ocasiones. Claro que tampoco han faltado otros procedimientos menos civilizados, como el puñetazo que le propinara Nicolás de Mira al pobre Arrio en el mencionado concilio. Y, por cierto, no es exagerado conjeturar que si asoman tales procederes no es por una insuficiencia de los protagonistas, sino por la naturaleza de los problemas, que no tienen un modo claro de ser resueltos. La acritud no es ajena a la pobreza (a la imposibilidad) de los resultados. Las disputas teológicas, precisamente por el material que manejan, tan huidizo, están lejos de permitir resoluciones inequívocas, lo que encanalla mucho los ambientes. Lo dijo de una vez y para siempre Bertrand Russell:

> Las más enconadas controversias son las que giran alrededor de cuestiones para las que no hay evidencias válidas en ninguno de los sentidos. La persecución es usada en teología, no en aritmética, porque en aritmética existe conocimiento, pero en teología solo hay opinión[75].

Axioma al que podríamos añadir otro referido a los mismos asuntos, a saber, que el *odium theologicum* —porque la expresión está acuñada—, esto es, la violencia desatada acerca de las cuestiones divinas, es directamente proporcional a la proximidad doctrinal. Quizá entre académicos estas cosas tampoco sorprendan mucho, pero no está de más recordar que los caminos del Señor, inescrutables en su trayectoria, tienen con frecuencia un destino cierto, la violencia, sobre todo cuando el punto de partida es el monoteísmo[76]. Aunque tampoco es cosa de ignorar que hay otros caminos que conducen al mismo destino[77].

Pero, como decía, afortunadamente no es necesario recorrer tan peliagudos asuntos. Basta con perfilar los dos extremos de las interpretaciones religiosas. De un lado, el pluralismo: difusa espiritualidad personal, diversidad de implicaciones normativas y reconocimiento explícito de que hay límites infranqueables para la intelección de la doctrina; esto es, renuncia a la pretensión de fundamentación en el dogma. Para lo que ahora interesa, desde el punto de vista de cómo se vive la experiencia religiosa y de sus implicaciones para la sociedad democrática, los rasgos importantes son los siguientes: privacidad del acceso a la divinidad o, lo que es lo mismo, renuncia a «demostrar» la verdad doctrinal; compatibilidad con diversas concepciones morales; ausencia de pretensión política, de universalidad de la doctrina y de la moral basada en ella. Se trata de un *programa* que deja a la religión en la vecindad de las asociaciones privadas, las comunidades *hippies*, los clubes exclusivos o incluso las sectas —un conjunto de individuos que rigen su vida según sus particulares reglas, sin pretender regular la vida de los

demás o incluso sin permitirles el acceso—. En todo caso, por la senda del pluralismo nos hemos alejado de la religión como fundamento de una verdad moral, bien (a) porque toda las interpretaciones valen, porque ello resulta compatible con morales distintas, (b) porque la doctrina carece de fuerza normativa o (c) porque se opta por una moral de validez limitada, para el grupo. En ninguno de estos casos aparece el problema de la «traducción»: en (a) porque cualquier traducción sirve; en (b) porque el «original» se considera ininteligible; en (c) porque no hay otros interlocutores que los cofrades.

Muy distinta es la perspectiva compartida por el *continuum* que va del inclusionismo al exclusivismo, la idea de religión que acabamos de ver: un contenido doctrinario preciso; implicaciones normativas con vocación pública y derivación inequívoca (fundamentada epistémicamente) del contenido normativo en la doctrina. Desde la perspectiva política, ello quiere decir que nos encontramos frente a una justificación «demostrativa» —pero ajena a razones válidas para todos— de una verdad doctrinal que fundamenta una verdad moral, con vocación política, de validez para todos. Para bien o para mal, esto se corresponde con lo que normalmente entendemos como religión, como una concepción comprensiva del mundo. Es esa la que planteaba los problemas de «traducción» a Rawls, la que conducía a Habermas a la búsqueda de una imposible equidistancia y la que Ratzinger reconoce como propia. El problema es que esta interpretación, la genuina religión, tiene serios problemas de compatibilidad con la democracia, al menos con una democracia que apueste por la deliberación y la participación, con exigencias de racionalidad y, en algún sentido, comprometida con alguna idea de verdad. La pregunta es si no hay otra idea de democracia que allane el camino. Y sí, la hay. Quizá el problema es de Rawls y Habermas, de su exigente idea de democracia.

Una democracia compatible

Las tensiones se mitigan cuando manejamos una idea poco exigente de democracia, como la de cierto liberalismo. Pensemos en ese liberalismo comprometido exclusivamente con el ideal de libertad negativa, según el cual uno es más libre cuanto menores son las intromisiones que experimenta. Desde esa perspectiva, mi libertad se ve menoscabada cuando el Estado o los otros tercian en mis posibles acciones bien con prohibiciones, bien arrebatándome lo mío, con los impuestos, o bien entrometiéndose en mis

ideas con recomendaciones sobre cómo debo llevar mi vida. Frente a esto, dirá el liberal, se levantan unos derechos garantes de la libertad negativa, que me aseguran la protección de mis ideas, mis costumbres y mis bienes.

Ese liberalismo mira con desconfianza a la democracia[78]. Las decisiones de la mayoría sobre asuntos públicos suponen una potencial intromisión en la libertad negativa de los ciudadanos. Hay un conflicto inevitable entre democracia y derechos —cuando no entre política y derechos—, y, en ese dilema, dicho liberalismo apuesta por los derechos, por minimizar las intromisiones de unas mayorías que asocia a potenciales amenazas tiránicas. La «solución» consiste en cercenar los ámbitos de decisión de la democracia, en acotar el alcance de la voluntad general y, a la vez, evitar que esta tenga relación alguna con la idea de corrección normativa. La democracia tendría que ver con la selección de las élites o, si acaso, con el bienestar —con la satisfacción de preferencias— de los ciudadanos; no habría lugar para la valoración democrática de las preferencias (mediante deliberación) ni para apuntar, por esa vía, a alguna idea de «verdad» normativa. No se contempla que las preferencias —dadas, exógenas, anteriores al escenario público— se modifiquen en el proceso político, como resultado de públicas discusiones. Mi voto sentimental (por la belleza del candidato, porque es de mi pueblo, por su raza) y tu voto religioso (basado en textos sagrados) están tan justificados, o tan poco, como el voto meditado (y corregido) atendiendo a los intereses generales. Se trata simplemente de agregar preferencias, no de ponderar los distintos intereses a la luz de criterios de imparcialidad o justicia: precisamente por ello está justificado el temor a la tiranía de las mayorías, porque no hay preocupación por el interés general, porque se asume que cada cual barre para su casa. La teoría económica de la democracia describe razonablemente bien ese ideal: unas élites políticas compiten en un mercado de votos; los políticos, si quieren mantenerse en el poder, han de obtener el mayor número de votos, y para ello la mejor estrategia es atender al mayor número de preferencias (intereses) relevantes, con independencia de su calidad normativa[79].

Según una lectura muy popular de ese liberalismo, hay un juego de suma cero entre la libertad del ciudadano y el Estado, incluido el democrático. El mejor Estado es un Estado mínimo que me asegure unos derechos, en particular el derecho a la propiedad, la mejor garantía de la libertad. Y esto por dos motivos. Primero, porque la máxima expresión de libertad es la que cristaliza en los acuerdos (contractuales) de intercambio entre las personas, cada una con lo legítimamente suyo: si tú y yo intercambiamos libremente lo

que es nuestro, el resultado está justificado y nadie tiene que decir nada. Segundo, y sobre todo, porque la propiedad es un territorio «protegido», un espacio de privacidad, donde yo puedo ejercer mi libertad. Lo que hago con mi vida a nadie le importa, sobre todo si lo hago en mi casa, en mi propiedad, el ámbito donde se forja mi «identidad» personal. Por la misma razón que soy libre de dejar entrar en mi casa a quien me parezca, lo soy de educar a mi hijo como me dé la gana o, si tengo un comercio, de no emplear —o no vender productos o servicios— a trabajadores negros o a mujeres adultas u obesas. Si amplio mi propiedad hasta (o me asocio con otros propietarios para) adquirir un territorio extenso, cabría impedir en esa hacienda el acceso a quien nos parezca, exigir vestir de cierta forma u obligar a seguir ciertos patrones de conducta[80]. Al final, podríamos limitar el acceso solo a los copropietarios que comparten nuestra concepción de la vida y establecer allí un terreno protegido de las intromisiones democráticas[81].

De este modo, la apelación a la libertad negativa —a solas o en compañía reforzada de la propiedad— se convierte en una garantía de la protección de la «identidad» frente a las potenciales intromisiones de la democracia. La idea, cuando se la estira —hasta desdibujarla—, puede invocarse incluso para exigir «protección» frente a quienes ridiculizan o descalifican las ideas religiosas. La exigencia de «respeto» a las creencias se blinda y, por ese camino, no es raro encontrarnos con vetos a las críticas que, en nombre de la tolerancia, no dejan hablar a nadie. El paisaje final —en el que conviven comunitaristas y *liberales*— es una sociedad compartimentada en «comunidades de creencias», donde nadie se siente (ni se ve) obligado a dar razón de dichas creencias: una suerte de grandes almacenes multiculturales con una comunidad por planta. Al final, la discusión de ideas, y hasta la formación de los juicios, se ve encorsetada en una vereda cada vez más estrecha de líneas rojas, de prohibiciones, porque cada vez hay más «comunidades» que, por lo que sea, se sienten provocadas en sus sentimientos y sus creencias, sin que quepa ni siquiera la ocasión de tasar en un debate democrático la pertinencia de tales indignaciones.

Esa democracia no convive mal con una *religión* entendida al modo del pluralismo, esto es, desprendida de pretensiones de verdad pública. Ni la democracia molesta a las religiones ni las religiones tercian en la vida pública. La política, ajena a cualquier idea de bien, no tendría otra función que garantizar unos derechos que, por un lado, aseguren el funcionamiento del mercado y, por otro, protejan las identidades. Por su parte, las diversas «concepciones comprensivas del bien», entre ellas las religiones, se

interpretarían como una suerte de «sentimientos privados» que no exigen razones y que conviven con otras «sensibilidades». Las normas asociadas a esas concepciones del bien carecerían de pretensión pública —más allá de sus feligreses—, y su fundamentación se resolvería psicológicamente, con las dosis de religiosidad que cada cual le quisiera añadir, pero, en todo caso, en una conexión íntima con la divinidad. Cada uno podría educarse, reproducirse, emparejarse o vestirse según lo que le dictase su particular doctrina religiosa.

Las disputas religiosas no serían en nombre de ninguna verdad esencial, sino que, si acaso, se trataría de una competencia no muy diferente a la del mercado[82]: lo que importa no es la «razón» doctrinal, sino cosas como la «calidad» (la salvación, las ayudas, la educación) y el «precio» (las exigencias: ritos, penitencias, comportamientos) o incluso las externalidades positivas (amigos, contactos, vida sana, etc.).[83] La religión quedaría equiparada a una suerte de parque temático de moralidad: una práctica que, aunque singular, en el mejor de los casos solo compromete a sus miembros en el trato con otros miembros[84]. Algo, por cierto, que invita a contemplar la religión de otro modo en muchos aspectos. Por ejemplo, desde esa perspectiva no se entendería el reproche que a veces se le hace a la Iglesia por el celibato de los sacerdotes o por la falta de igualdad de los sexos en el acceso a los cargos[85]. Si la Iglesia viene a ser como un Club Med con sede central en Roma, se complica la descalificación de sus reglas internas de funcionamiento, al igual que resulta complicado criticar los bares homosexuales en los que se impide la entrada a los heterosexuales. El problema es si a eso se le puede seguir llamando religión.

La compatibilidad es menos llevadera cuando la religión aspira a regir la vida pública, no tanto porque dicha religión no cumpla la exigencia de dar razones válidas —nadie está obligado a darlas en la democracia liberal— como por su pretensión de establecer una moral pública. Con todo, en baja intensidad, sí que cabría reconocer un trasunto liberal en ciertas democracias «confesionales», cristianas o islámicas, en las que una religión ostenta el monopolio de la vida pública —limitado a ciertos aspectos—, mientras que las demás religiones renuncian a disputar ese territorio. La política se desprende de pretensiones de corrección normativa; los ciudadanos, solos o en el marco de una comunidad, pueden regular sus vidas a partir de otras concepciones del bien, incluidas las religiosas —eso sí, siempre que abandonen toda pretensión pública—. En su expresión más vistosa, es lo que ha sucedido en distintos lugares en los que una religión institucional ha

convivido con comunidades como los menonitas o los amish, quienes disponían, como propietarios, de unos terrenos donde ejercer el monopolio de su verdad doctrinal, con una autonomía casi absoluta para regular sus propios asuntos[86]. Ocurrió también en ciertas sociedades premodernas —más o menos idealizadas por los historiadores— en las que se daba la «convivencia de religiones y culturas» (las «tres culturas» en *Al-Ándalus*, el sistema de los *millet* en el Imperio otomano), donde los grupos religiosos *no oficiales* se comprometían a pagar impuestos de manera colectiva (tributos) y a vivir pacíficamente sin poner en cuestión la hegemonía militar del Estado[87]. Ni se pedía ni se esperaba que ocurriera ningún tipo de integración o asimilación. Las distintas comunidades convivían manteniendo sus propios regímenes jurídicos y económicos y sus rangos sociales; eso sí, con la explícita prohibición de relacionarse amistosamente o contraer matrimonio con los miembros de otras comunidades o de visitar los templos ajenos. De todos modos, cuando se trata de religiones como las que aquí nos interesan, esas situaciones acostumbran a ser circunstanciales, transitorias. Quizá no hay mejor ejemplo que lo sucedido con el cristianismo: legalizado por Constantino mediante del edicto de Milán (313) y convertido en religión oficial con Teodosio (edicto de Tesalónica, 380), acabará persiguiendo a herejes y paganos.

LA DEMOCRACIA INCOMPATIBLE

Estas «soluciones» o componendas resultan más improbables cuando manejamos una idea más exigente de democracia, como la que está en el horizonte de las reflexiones de Rawls y Habermas[88]. Según esta otra idea, la discusión de las propuestas, la pública deliberación, es el mejor camino para obtener leyes justas y ordenar con ellas la vida compartida. En su fórmula más radical, e idealizada, asociada a ciertas interpretaciones de la tradición republicana, la ley justa se entiende como el resultado de una democracia máximamente participativa y embridada —en sus posibles derivas tiránicas— por la deliberación, por una discusión pública en la que se ponderan todas las opiniones y todos los intereses. La ley, el resultado de las decisiones democráticas, no es una amenaza, sino la garantía de la libertad. La participación, en ese parecer, es fundamental: la calidad de las demandas, su corrección normativa, se determina a través de procesos de pública deliberación en la que es importante no desatender ninguna voz, ningún

argumento, ningún interés. Todos expresan sus preferencias, escuchan las de los demás, las ponderan y se muestran dispuestos a corregir los propios juicios a la luz de razones aceptables para todos. En ese contexto, cuando está conformada a través de procesos de participación, la voluntad colectiva no debería verse como una «intromisión», ni cabría interpretar las decisiones de la mayoría como una «tiranía» frente a la cual se ha de levantar un blindaje especial[89]. Los derechos estarían ya incorporados en una voluntad pública y, por ende, su protección no requeriría blindajes especiales. Los derechos no son aquello que está más allá de la comunidad ciudadana, sino aquello que los ciudadanos, a través de sus decisiones colectivas, consideran justo y que, además, aseguran de manera colectiva, precisamente porque los consideran justos. No hay un derecho a viajar en una nave espacial para contemplar el espacio exterior, al menos no en el mismo sentido en el que hay un derecho a la educación. Y es que no se trata de satisfacer todas los demandas, sino aquellas susceptibles de ser defendidas con buenas razones.

Esa democracia no convive bien con la religión que alberga pretensiones públicas, que no satisface los requisitos de racionalidad y, con frecuencia, reclama un «blindaje» protector[90]. Su voluntad de ofrecer una idea de bien que es verdad para todos le obligaría a comparecer en un juego cuyas reglas no acepta. Sus criterios de verdad son ajenos a la deliberación democrática. Si acaso, como vimos argumentar a Ratzinger, esa religión tasa la democracia por su capacidad para acercarse a una verdad que tiene sus fundamentos en otra parte. La aceptación del juego democrático es puramente circunstancial, y cuando llega la discrepancia entre sus verdades y las decisiones colectivas, no se siente comprometida con las decisiones democráticas.

* * *

El camino recorrido nos conduce a un destino previsible. En realidad, no se ha ido mucho más allá de Rawls, si acaso por otro camino. La gravedad del conflicto depende de cómo entendamos la democracia y la religión. Si adoptamos una idea poco exigente de democracia, los frentes de conflicto se aligeran: la política y el espacio público se convierten en —se limitan a— tareas de gestión, se minimizan las consideraciones normativas (acerca de la buena sociedad) y, con ello, el ciudadano deja para su espacio «privado» las consideraciones que atañen a su modo de vida, sus convicciones más hondas, los principios más básicos que inspiran sus acciones. Se trata de un panorama que resulta atractivo a una idea de religión sin vocación de verdad para todos, a las apuestas multiculturales que se entienden como coexistencia de grupos

con reglas de juego compartidas pero «privadas», como coexistencia de modos de vida, más o menos ritualizados, sin otra pretensión de verdad que «dar sentido a la vida de sus miembros». Por contra, los problemas se multiplican si adoptamos una idea de democracia más exigente, en la que importan la participación en la cosa pública mediante la deliberación compartida, el compromiso normativo de los ciudadanos con las decisiones y la criba racional de las propuestas. En ese caso, las decisiones colectivas apuntan a una corrección normativa que, en más de un sentido, se puede entender como verdad moral. Algo que no se digiere nada bien cuando las perspectivas culturales en convivencia tienen la pretensión de validez moral y, además y peor, esa validez se sostiene desde una estrategia particular de fundamentación. Vamos, que Rawls tenía más razón que un santo.

CONCLUSIÓN

SEÑALES DE UNA CRISIS[1]

Cuando comenzó la crisis económica, no faltaron quienes proclamaron el fin del capitalismo. No era la primera vez, aunque en esta ocasión no se trataba tan solo de los sospechosos habituales. A su manera, también lo dijeron no pocos conservadores, como Sarkozy con aquello de que «*le laissez faire, c'est fini*». La cuestión, precisaba el entonces presidente de la República, era nada menos que «refundar el capitalismo sobre bases éticas». Las acusaciones apuntaron tanto al sistema como a sus gestores o, para decirlo con un léxico más aséptico y mejor ajustado, al diseño institucional y al perverso sistema de incentivos. Si el primero había desencadenado unos enormes costurones en el bienestar, el segundo había alentado conductas indecentes y, además, allanado el camino para que unos miserables acumularan fortunas con la codicia y el egoísmo como fuentes de actuación y con la mentira y la temeridad irresponsable como procedimientos.

Ahora sí, se dijeron no pocas gentes de izquierdas, es la nuestra. Y comenzaron a escrutar señales aquí y allá en busca de cambios de tendencia y brotes verdes. Que si Syriza, Podemos, el 15-M u Occupy Wall Street. Cada semana parecía que la revolución era cosa de horas. La realidad no podía desmentir los deseos. Solo confirmarlos. Y deseos había muchos. Basta con recordar la avidez con la que fue recibida la solvente investigación de Thomas Piketty, *El capital en el siglo XXI*. Una obra de varios centenares de áridas páginas y hechuras académicas convertida en libro de aeropuerto. Eran tantas las ganas de mayo que bastaron cuatro gotas para anticipar las mayores tormentas.

Pero no, no llegó la hora de la izquierda. Más bien al contrario. Si una tendencia de fondo se puede reconocer en este tiempo es la revitalización de partidos de extrema derecha que, en envases diferentes, apuestan por defender

recreadas identidades nacionales como fundamento de las fronteras políticas. Y poco más, aunque no falten algunos, dispuestos a ver dirección y sentido en cualquier esquina de la historia, que encuentran cada mes un Macron. Otro espejismo. Explicable, eso sí. Son tiempos inciertos en los que es fácil dejarse llevar por la natural disposición de nuestro cableado mental a encontrar orden en la historia.

En todo caso, lo que parece poco discutible es que la izquierda ni está ni se la espera. Fotos ha habido muchas, han dado vueltas al mundo y asomado por bastantes portadas; pero, si lo tasamos con las clásicas unidades de medida de la acción colectiva (huelgas generales, movilizaciones sostenidas en el tiempo) o de cristalización política (resultados electorales de partidos con programas anticapitalistas), el saldo está lejos de justificar entusiasmos. Basta con comparar nuestro presente con cualquier década del pasado siglo (corto, en la acepción de Hobsbawm), el que arrancó con los potentes partidos socialdemócratas centroeuropeos y la Revolución rusa y remató con partidos comunistas crecidos en torno a aquel vaporoso concepto de eurocomunismo y al programa común de la izquierda francesa. Había multitudes y había proyectos nada tibios. Proyectos políticos que hoy no defiende ni la izquierda más radical conseguían el aval de mayorías políticas.

¿Cómo es posible que la peor crisis del capitalismo sea también la crisis de la izquierda? O formulado con otra pregunta: ¿por qué la izquierda ha ido extinguiéndose como proyecto político capaz de interesar a los ciudadanos? Las respuestas, naturalmente, no faltan. Algunas apelan a circunstancias históricas de largo recorrido, aunque bien precisas, en particular a la caída del muro y la crisis del socialismo real. Es posible, aunque esa tesis se enfrente a la indiscutible evidencia de la irrelevancia política de los partidos que simpatizaban con aquel modelo de socialismo. La izquierda que triunfaba poco tenía que ver con el socialismo real y, en ese sentido, es difícil relacionar la crisis de la primera con la crisis del segundo. Salvo tal vez para los *Cambridge Five*, el socialismo real, para bien o para mal, ya estaba amortizado hacía tiempo cuando cayó el muro.

No es cosa, a las alturas de la conclusión, de abordar las razones de la crisis. Aunque sí cabe establecer algunas conjeturas sobre sus territorios, sobre las explicaciones posibles. Inevitablemente, todas ellas se perfilan en el perímetro enmarcado por la voluntad y la realidad, por cambios en los actores y cambios en el mundo. Unas apelan a la responsabilidad de los actores (los partidos, sus principios, proyectos o programas) y otras a los escenarios (cambios sociales, marcos políticos institucionales, nuevas tecnologías). No

caben más opciones, aunque se pueda poner el acento en unas cosas u otras, como, por cierto, asumía implícitamente el propio Marx el 14 de abril de 1856, cuando sostenía, a cuenta de 1848, que «el vapor, la electricidad y el telar mecánico eran unos revolucionarios mucho más peligrosos que los ciudadanos Barbès, Raspail y Blanqui». Sin ánimo de exhaustividad, vale la pena mencionar algunas de las explicaciones más comunes y, siquiera brevemente, sopesarlas. En buena medida, se recuperan las consideraciones con las que comenzó este libro.

1. *Los principios*. La tesis, recurrente en los medios de comunicación, se puede resumir en la siguiente fórmula: «Nuevos tiempos requieren nuevos valores». No es raro que esta preceda a argumentaciones que reclaman la sustitución de los principios acuñados en la Ilustración y las revoluciones democráticas por otros comunes en las sociedades precapitalistas, muy apreciados por tradiciones románticas o directamente antiilustradas y reaccionarias. Según este punto de vista, los partidos deberían abandonar los clásicos ideales, los resumidos en los primeros capítulos, cuando se cartografió la identidad socialista, para abrazar retóricas multiculturales, nacionalistas o identitarias.

Las dificultades de la tesis son de principio. Por dos razones, al menos. La primera, porque la idea de revisar los principios, en un partido, resulta absurda. Los principios identifican a un partido y, como tales, resultan inmodificables sin que el partido cambie, sin que sea otro partido. Es como ir a jugar al fútbol y decir: «Sí, pero ahora cogeremos el balón con la mano». La segunda, y más en general, porque la idea de caducidad de los valores carece de sentido. Nuestras teorías empíricas y hasta nuestras tecnologías, de distinta manera, caducan. Pero la igualdad entre los ciudadanos no es el telégrafo ni la teoría geocéntrica. Ningún cambio en el mundo ni en nuestra información sobre cómo es este nos llevará a abandonar la defensa de la igualdad. Si acaso, los cambios en dicho mundo nos llevarán a modificar el modo de aplicar el principio y defender su prioridad sobre cualquier otro principio.

2. *La institucionalización*. Como se dijo en las páginas introductorias, en una política racional las propuestas institucionales son el resultado de traducir los principios en una realidad particular. Sobre la base de ciertos conocimientos (empíricos) de esa realidad y (teóricos) de las instituciones y los principios, hacemos propuestas para cambiar las cosas. Si las personas son egoístas, diseñamos sistemas de incentivos o de competencia; si los recursos son escasos, procuramos atender a (igualar) las necesidades básicas antes que a la satisfacción de los deseos; si nuestras teorías nos muestran problemas

informativos (de coordinación, de asimetrías, de competencia cognitiva, de racionalidad), optamos por instituciones (de control, competencia, transparencia) que aseguren la buena realización de los principios; si conocemos la existencia de sesgos cognitivos que impiden las elecciones en las mejores condiciones, configuramos los escenarios de elección de tal modo que se muestren especialmente sensibles a las preferencias reales de los agentes (a aquello que estos preferirían con mejor información o que realmente quieren pero que, por las distorsiones de los propios escenarios, no pueden elegir). En estos terrenos, se impone antes que nada abandonar los pseudodiagnósticos que ofician como conjuros (*el capitalismo, el sistema, el heteropatriarcado*) y atender a los resultados de la teoría social.

3. *El poder*. Una cosa es tener las ideas claras (los principios y las instituciones) y otra, estar en condiciones de realizarlas. En un marco democrático es importante disponer de los suficientes votos, pero no basta. También hay que disponer de poder suficiente para llevar a cabo los proyectos. Si las instituciones políticas son endebles, si carecen de competencias o simplemente de sostén social o económico, de nada servirán las grandes palabras. La famosa pregunta de Stalin, «¿Y cuántas divisiones dice usted que tiene el Papa?», sigue resultando pertinente. La política consiste en razones y también en fuerza, principios e intereses. Kelsen, pero también Schmitt. Los principios, por sí solos, sirven de poco. Los mejores argumentos no acercan ni un milímetro a la realización de los objetivos. Desnudos, a palo seco, se quedan en un moralismo abstracto que, cuando es consciente de su condición, resulta difícilmente distinguible del cinismo o el postureo. Ese que asoma en tantos ayuntamientos y comunidades autónomas entregados a los brindis al sol, cuando declaran que sus ciudades o regiones son tierras de acogida de refugiados, desmilitarizadas, veganas o antinucleares, olvidando u ocultando que un alcalde o un presidente de una comunidad autónoma poco pueden hacer para modificar las grandes coordenadas (fiscales, monetarias, ambientales) de sus ciudadanos, no ya porque no dispongan de competencia legal, sino porque, incluso en el caso de disponer de ella y usarla, dado el limitado alcance territorial de su autoridad, ahuyentarán a empresarios e inversores, que siempre podrán encontrar vecinos mejor dispuestos. Debido a la forma en que ha cuajado el proceso de globalización más reciente, el mismo problema reaparece en otra escala con los Estados nacionales, debilitados como instrumentos de justicia y con escasos incentivos para apostar por diseños institucionales trasnacionales que penalicen los comportamientos propios de los *freeriders*.

4. *La base social*. Los cambios en las condiciones materiales, productivas y económicas han tenido importantes consecuencias en la reconfiguración de las clases sociales y, sobre todo, en sus proyecciones políticas. No es lo mismo una situación de pleno empleo, con procesos productivos —como los de la gran industria— que propician la socialización de los trabajadores, con alta sindicación y tramas sociales compartidas que allanan el camino a la acción colectiva, que otra de dispersión, precariedad y desarticulación de las vías tradicionales de coordinación de intereses. Los trabajadores en contacto permanente de una fábrica, que viven en el mismo barrio y pueden encontrar trabajo —o unos ingresos sostenidos— si los despiden, disponen de mucha fuerza negociadora. Sobre el paisaje laboral tradicional podía prosperar políticamente la tesis keynesiana clásica —que durante bastantes décadas proporcionó un relato a la izquierda—, una tesis según la cual el mejor modo de alentar el crecimiento era redistribuir en favor de los trabajadores y las clases medias, dado que destinan al consumo la mayor parte de sus ingresos. Pero ese mundo se ha visto minado en los últimos cuarenta años como consecuencia de cambios en los escenarios sociales y económicos. El resultado, antes que una polarización social entre unos pocos ricos y muchos pobres, unos y otros en grupos internamente homogéneos y sin fisuras —como ocurre en muchos países de América Latina—, es una multiplicación de las líneas de demarcación y la consiguiente fragmentación social: un terreno poco propicio para los clásicos programas de izquierda instalados en la ontología de las clases sociales. No es que las clases desaparezcan, pero les resulta complicado organizarse para intervenir políticamente.

5. *El mecanismo político*. El sufragio universal, ya se vio, fue una conquista de la izquierda. Era una cuestión de principio, de igualdad de influencia política, pero también de eficacia política: si la clase obrera era tendencialmente mayoritaria, el acceso al poder sería solo cuestión de tiempo. Pero también aquí la realidad se alejó del guion. Las particulares formas de institucionalización de la democracia —como un juego de competencia entre partidos políticos, sobre el trasfondo de los cambios en las clases sociales— desbarataron la película. Si hay un rico y cientos de pobres, los programas radicales tienen más probabilidades de ganar. Otra cosa ocurre cuando las clases están menos polarizadas y se multiplican las líneas de fragmentación. En tal caso, la dinámica de la competencia electoral, sostenida en la búsqueda del máximo número de votos, favorece la apuesta por programas políticos diluidos, desprovistos de carga ideológica, que no molesten a nadie, centrados (el teorema del votante medio) a fuerza de emborronar sus aristas. No solo

eso, los retos importantes, los que atañen a las propias condiciones de existencia de las comunidades políticas, que requieren mirar más allá del horizonte electoral inmediato, no son bien recibidos por unos ciudadanos que siempre encontrarán a alguien dispuesto a decirles que no hay problemas, o que se pueden aplazar (a las futuras generaciones). Un político que anticipe dificultades y reclame modificaciones serias en los modos de vida de los actuales votantes tiene pocas probabilidades de llegar al poder. El votante, como las criaturas, solo piensa en lo suyo, y lo de hoy. Lo demás le suena a especulación. Pocos ejemplos más elocuentes de la miopía que la resistencia de los trabajadores a los impuestos de sucesión: la retórica de «te van a quitar lo que te has ganado con tu trabajo» resulta más eficaz que los matices sobre tipos impositivos o, incluso, que recordar que, en la redistribución ulterior, también se incluirán las grandes fortunas.

Y dentro de los partidos las cosas no pintan mejor. La misma dinámica electoral favorece la consolidación de oligarquías profesionalizadas, que vinculan su supervivencia personal a los triunfos inmediatos («la ley de hierro de los partidos», de Michels) o que simplemente se alejan de las experiencias de la desigualdad (en un reciente trabajo, Piketty muestra empíricamente el mayor peso que en los partidos tiene la «izquierda brahmánica», despreocupada de las demandas redistributivas). El hambre y las ganas de comer. Así las cosas, no es difícil que se consume una suerte de paradoja: los programas realistas desde el punto de vista de los retos son los menos realistas desde el punto de vista del acceso al poder político. Una propuesta cabal, con el horizonte de los problemas ecológicos y de escasez a los que nos vamos a enfrentar, tendrá muy probablemente dificultades para prosperar en el juego de una competencia política en la que nadie sobrevive hoy con los votos de los que nacerán mañana.

Con distinta intensidad y dispar cadencia temporal, las circunstancias mencionadas, entre otras, están en el origen del desconcierto de una izquierda que, a tientas y sin mucha meditación, anda buscando santos a los que encomendarse. En mitad de su marasmo intelectual, se ha ido agarrando a distintos clavos ardiendo, sin despreciar las apuestas puramente pirotécnicas más o menos efectistas. En ese desorden, el común proceso de decantación ideológica reconocible es una actitud puramente reactiva, a la contra, en la que el único componente vertebrador reconocible —no sin esfuerzo— es una ambigua apuesta «culturalista», que incluye desde imprecisas defensas de segmentos sociales desprotegidos hasta más que discutibles compromisos multiculturales y comunitarios ajenos a —incluso antagónicos con— la

tradición ilustrada. Con todo, esa apuesta tampoco le ha servido a dicha izquierda para dotarse de una identidad propia, para encontrar una línea de demarcación franca que la distinga de derechas liberales que están en excelentes condiciones para —en nombre de la «privacidad» y de la protección de la libertad negativa «frente a las intromisiones públicas»— articular intelectualmente las defensas de «minorías» y condenar las aspiraciones universalistas de los proyectos emancipadores.

La izquierda, a contrapelo de buena parte de su historia, en la que mostraba una confianza casi fanática en el progreso y la razón, ha recalado en un relato puramente reactivo: decir *no* sin muchas razones. El resultado final es una mirada cargada de prejuicios, desconfiada, propensa a las teorías conspirativas, un «de entrada, no», que en el mejor de los casos se queda en un «virgencita, virgencita, que me quede como estoy», y en el más común y peor conduce a suscribir cualquier causa que se entiende como contraria al «sistema» sin sopesar su trasfondo ideológico. La cobardía para pensar ha contaminado programas que unos acaban por defender por simple cerrilismo (a veces hasta anticientífico) y otros, más listos y descreídos, por hipocresía, como el San Bueno unamuniano. Esa disposición reactiva adopta diversas variantes que han aparecido en las revisiones ideológicas exploradas en este libro y que vale la pena sistematizar.

I. *Reacción antiilustrada*. A partir del acertado reconocimiento de que vivimos en sociedades en las que conviven personas de distintas procedencias, y apelando a veces a una idea de tolerancia apenas elaborada que todo lo iguala, una parte de la izquierda ha sustituido el discurso de la igualdad y las clases por el de la diferencia y las identidades. La universalidad de jacobinos y, en general, revolucionarios, la de la razón y los principios impersonales de justicia, se ha mudado en un delirio localista —a veces decorado con una retórica de «autogobierno», que sencillamente está fuera de lugar—. Se trata de un delirio orientado al cultivo de fronteras interiores para proteger «culturas», identidades y tradiciones. Una trama de vetos, tabúes y prohibiciones, en aras de «no provocar», erosiona la cultura democrática, que reclama el debate y el uso de argumentos aceptables para todos. Las identidades se defienden, con independencia de en qué consisten las identidades defendidas, como si merecieran respeto por serlo. Las críticas, descritas como provocaciones o agresiones, son objeto de una censura que invoca viejas tesis románticas, tesis recicladas con revestimientos de «derechos de grupos» encargados de proteger «identidades compartidas» que, en rigor, operan como jaulas de hierro para las personas. Por ilustrarlo con un

ejemplo: los individuos no tendrían derecho a una lengua, sino que las lenguas tendrían derecho a los individuos. Y esa derrota intelectual es el primer paso de otras más reales y más graves: la compartimentación identitaria propicia verdaderos polvorines sociales entre los trabajadores y los desprotegidos que no se reconocen en hábitos comunes, que se *descubren* con profundas diferencias y sin patrones compartidos para resolver sus discrepancias. Simplemente, no se sienten conciudadanos.

Nos hallamos bien lejos de los ideales ilustrados y cosmopolitas, para los que la ley y el debate democrático constituían el fundamento de la comunidad política, y donde los ciudadanos, expuestos a otras opiniones, informaciones o modos de vida, formaban sus ideas sin que en ningún momento apareciera el temor de poner en juego la unidad de dicha comunidad política, su condición de unidad de justicia y unidad de decisión. En lugar de combatir las circunstancias en el origen de los problemas (la desigualdad, una cultura discriminatoria en el caso de muchas «minorías»), se establecen excepciones a la aplicación de principios generales de justicia en nombre de «derechos especiales». Las consecuencias ya se dejan ver: erosión de la convivencia democrática, impotencia intelectual para levantar un proyecto emancipador (que requiere un compromiso incondicional con ciertas ideas, siquiera sean de procedimiento, de racionalidad y de interés general) y, sobre todo, distracción ante lo que importa. Y lo que importa es el reconocimiento de que, para entender las cosas importantes en la vida de las gentes —esto es, los modos de reproducción, nivel educativo, salud o hábitos culturales—, resultan más relevantes las diferencias de clase y renta que las (discutibles) diferencias «culturales», y de que, en el fondo, el mejor modo de abordar «los problemas de la diferencia» es profundizar en la igualdad. Si queremos que los individuos se enfrenten al reto de la convivencia de distintas culturas o concepciones del bien, no parece mal punto de partida recordar que la conquista de la emancipación tiene una obligada estación de tránsito en la creación de las correctas condiciones de elección, en la redistribución igualitaria. Para que podamos saber si las «elecciones culturales» responden a una genuina y libre decisión, es necesario que no estén sometidas a chantajes materiales, que la decisión de ponerse un velo sea independiente de la elección de la supervivencia. La autonomía económica permite decir *no*, y solo si existe esa posibilidad real se puede afirmar que los planes de vida han sido elegidos debidamente.

2. *Reacción bienestarista*. El Estado del bienestar, considerado durante mucho tiempo como un trampantojo sin otra función que la de apaciguar y

escamotear los conflictos de clase, y, por ese camino, preservar el capitalismo, se reescribe ahora como una irrenunciable conquista revolucionaria, como la estación final de una meditada planificación estratégica. Y no. Como tantas otras instituciones, el Estado del bienestar no es más que el resultado final e imprevisto de complejos conflictos de intereses, de luchas y renuncias. Sin embargo, a fuerza de recrear la historia, se ha acabado por defenderlo sin matices ni reservas, como si todo fuera defendible, descuidando que muchas de sus intervenciones tienen poco que ver con la justicia o la eficacia, que buena parte de las ayudas a empresas, bancos o empeños culturales lo único que confirma es la existencia de poderosos grupos de opinión, bien organizados y con fácil acceso a los medios de comunicación o a tramas sociales de influencia, cuando no de gobernantes y burocracias entregados a asegurar su preservación corporativa, su lugar en el mundo, con independencia del buen sentido de sus actividades. Las intervenciones del Estado en estos casos no responden a razones de justicia distributiva, sino a dinámicas patológicas de la competencia política o a un poder negociador que, por lo general, está vedado a los más pobres. Pero no es eso lo peor, sino que la recreación del Estado del bienestar como una obra de ingeniería, una vez que se hacen evidentes sus disfunciones y miserias, lleva a muchos a descalificar toda intervención social y, ya en la pendiente, a condenar la mejor idea de política, como acción racional orientada a modificar el mundo. Cualquier política social o de planificación colectiva se describe como un despropósito. La resistencia a mirar limpiamente cómo han sido realmente las cosas conduce a defensas empecinadas de despropósitos e incoherencias y, a medio plazo, cuando se confirma la ruina del edificio y que no hay orden ni concierto en los remiendos, al desprestigio de cualquier política racional.

3. *Reacción antisistema*. Entre algunos segmentos de la izquierda llamada alternativa o radical hay una notable incapacidad para discriminar entre las distintas críticas al «sistema». A veces, pareciera que del hecho de que «sistema» evoca orden se infiere que «antisistema» supone «libertad». En realidad, el «sistema» oficia como un simple conjuro que excusa de precisar de qué se está hablando. Un modo laico de designar «el mal». Sucedió destacadamente con el movimiento antiglobalizador, donde convivían agricultores europeos proteccionistas con altermundistas partidarios de abrir los mercados a la producción de los países pobres, nacionalistas identitarios con internacionalistas convencidos, ambientalistas con desarrollistas, militantes del comercio justo con defensores del comercio de proximidad. Al

final, la falta de claridad intelectual impide establecer prioridades y perfilar proyectos. Se reacciona «contra el sistema» porque es «sistema», sin criterio, sin deslindar el trigo de la paja, lo que vale de lo que no. Como si la existencia de diferentes tipos de descontento, cada cual con sus razones, fuera seña de una causa única y común de los descontentos. Los debates, nunca acotados, se dispersan en infinitos problemas y propuestas irreconciliables que nunca se acaban de reconocer como tales. Antes al contrario, se acude a un léxico vaporoso que evita afrontar las dificultades y escamotea los análisis. Fórmulas retóricas, acaso justificadas en el ruido político de los días (el sistema, los de abajo, la casta, la oligarquía), acaban por consolidarse también en el momento de la reflexión y el estudio. Las maneras metafóricas y urgentes (la casuística, las comparaciones improcedentes, las estadísticas falaces) del periodismo se presentan como herramientas analíticas. Las teorías conspirativas, las únicas capaces de identificar unos «malos» comunes para causas tan diversas, se convierten en usos retóricos comunes de la actividad política, y proliferan los líderes populistas dotados de singulares talentos, capaces de articular sin la mediación de argumentos demandas incompatibles, capaces de interpretar la verdadera voluntad del pueblo. Con tales mimbres se levantan muchos programas atrapalotodo de no pocas «nuevas» izquierdas.

4. *Reacción democratista*. Ante los berenjenales de los programas, los conjuros democráticos son de mucha ayuda para excusarse de pensar, de decir lo que se piensa o de que no se tiene nada que decir. Ante los retos de siempre, o los nuevos, se reacciona apelando a lo que diga el pueblo. La razonable tesis de que, al final, todo (lo que nos afecta a todos) lo decidamos entre todos atañe al cómo decidir, no a la valoración de las propuestas sobre las que se decide. Cuando a un partido le preguntan qué piensa sobre X, no puede decir «votemos». Un partido no es un parlamento. Una organización política gravita —y convoca— en torno a unas ideas y propuestas, y más tarde los militantes, cuando saben por qué están allí, eligen del mejor modo estrategias y protagonistas. Nadie convoca para «hacer algo en general», sino para jugar al fútbol o para cenar. Según a qué se convoque, acudirán unos u otros y, ya a sabiendas de qué va la cosa, se deciden el menú o las tácticas. Cuando eso no se entiende, se puede acabar en lo peor. Por lo pronto, se confunden propuestas con procedimientos, la democracia con las ideas, el *cómo* se decide con el *qué* se decide. El democratismo, en esas circunstancias, deriva con facilidad en el asamblearismo, cuyas dinámicas patológicas son bien conocidas por la teoría social: ley de polarización de grupos, que muestra como en las «discusiones» se imponen siempre las propuestas más extremas

del punto de vista que se comparte (las «más auténticas», no expuestas a otras que las contradigan); votaciones inacabables que derivan en inconsistencias y en simple manipulación de agenda, de tal modo que se acaba por «optar» por aquellas propuestas que han sabido presentarse en el momento conveniente. Lo único seguro es que las mejores razones importan poco al cribar las ideas. Además, la superposición de unas cosas y otras, al impedir precisar las condiciones de la democracia, previas a la votación, acaba por degradar la propia democracia. Las cuestiones clásicas de dicha democracia —cuántos, quiénes y cómo se decide— son algo más que formalismos. No se votan las condiciones de votación. De lo contrario, no hay otra ley que «el que resiste gana»; el último que se queda, en pleno acuerdo consigo mismo, acaba por hablar en nombre de todos, del «pueblo». O todavía peor, si cabe, la confusión entre democracia y propuestas propicia un adanismo que lleva a discutirlo todo desde el principio, incluyendo asuntos sobre los que no faltan resultados de la investigación empírica —no susceptibles de abordarse mediante la participación democrática— o de la experiencia acumulada de unos sistemas democráticos que se han enfrentado a ellos en más de una ocasión. Y quien dice resultados de la teoría de la democracia dice resultados de la teoría económica y hasta de la termodinámica.

5. *Reacción nihilista*. En el trasfondo de ciertos activismos asoma una disposición nihilista que da en no creer en nada, para decirlo machadianamente, y que poco tiene que ver con las tradiciones socialistas, críticas con los relativismos, defensoras de la instrucción (incluida la científica) de los trabajadores y de la integración social de los marginados. Se está en contra del orden «burgués» por subsunción, porque se está en contra de cualquier orden, incluido un orden justo. No se condena desde otros valores, sino desde ninguna parte, desde la negación de cualquier criterio normativo. El moralismo, se viene a decir, es cosa de rancios. Si los socialistas de otra época creían en un ideal emancipador, esa otra izquierda apuesta por la deserción o el pasotismo que, en las versiones más radicales, llegarán a dignificar cualquier comportamiento marginal, sin atender a que, en muchos casos, los marginados y excluidos, antes que críticos del «sistema», son la manifestación más consumada de sus patologías y sus degradaciones, su externalidad más negativa, la confirmación del enorme daño que «el sistema» puede causar en la dignidad de las personas. Nada más «antisistema» que el mundo de *Mad Max*.

Reacciones como las anteriores jamás podrían proporcionar fundamentos a un proyecto político. Y hasta debemos ser prudentes a la hora de arracimarías. Después de todo, presentan diferentes naturalezas: en unos casos designan aquello «frente» a lo que se «reacciona», lo que se niega (la Ilustración, el sistema, la moral), y en otros, aquello en lo que se recala, a lo que agarrarse, lo que se afirma, aunque sea a la defensiva (el Estado de bienestar, el pueblo). Con todo, sin forzar el guion, sí cabe reconocer una parecida disposición acobardada, un pensar a la contra, que antes que otra cosa muestra que no se tiene nada nuevo que añadir. Quizá, con disposición optimista, cabría decir que la ausencia de novedades es resultado del cumplimiento de las aspiraciones de la izquierda, de que se han conseguido los objetivos fundamentales que justificaron su nacimiento. Desde esa perspectiva, el problema radica en que, por dificultades para admitir lo cosechado y por las inercias de supervivencia comunes en las élites políticas, las organizaciones, para dar sentido a su vida, se han visto en la necesidad de recrear innecesarias revisiones ideológicas. Se trata de la novedad por la novedad, al modo como las vanguardias artísticas, obsesionadas por la renovación, se despreocupaban de las obras y facturaban antes las etiquetas tribales de los movimientos que los contenidos. Pero la distorsión en la perspectiva no debería confundirnos. La socialdemocracia habría vencido de la mejor manera: hoy todos seríamos socialdemócratas. Las reivindicaciones clásicas de la izquierda —sufragio universal, pensiones, protecciones sociales, educación y sanidad públicas, vacaciones retribuidas, jornadas laborales de ocho horas— forman ya parte del paisaje inmutable de nuestras sociedades, al menos de las más cercanas, tanto da que gobierne la derecha como la izquierda.

Y las cosas no cambian si el foco se amplía a las *mores*, a los hábitos y costumbres morales. También ahí las buenas ideas se habrían impuesto definitivamente. Cosa poco discutible: a pesar de los afanes de cierta izquierda por emparentar las causas de las minorías sexuales o de las mujeres con la lucha contra el capitalismo, lo cierto es que las tradiciones liberales, en casi todas sus variantes, están en condiciones de proporcionarles cobijo intelectual sin distorsión alguna. No cuesta mucho defender a partir de la idea liberal de libertad negativa (como ausencia de intromisiones, incluidas las de la comunidad política) que cada cual tiene derecho a hacer lo que quiera con su vida y su cuerpo, y todas las variantes imaginables de matrimonios encuentran un impecable acomodo en la argumentación libertariana (*à la* Nozick) clásicamente utilizada para defender el mercado: si A y B establecen un acuerdo de intercambio entre ellos, no hay principio trascendental de

justicia al que invocar para terciar. En breve: no solo los derechos sociales sino también las buenas ideas morales forman parte de los compromisos de todos.

Al relato optimista, como es frecuente, no le falta su dosis de verdad. Contemplado el cuadro desde cierta distancia, lejos de las escaramuzas de la política diaria, resulta innegable la influencia de la izquierda en nuestro ecosistema institucional. Otra cosa es su grado de irreversibilidad, que no se pueda desandar camino, sobre todo cuando desaparecen las urdimbres sociales en las que se basaron las conquistas. El complicado equilibrio que sostiene nuestras vidas se desmonta con facilidad cuando se debilita alguna de las columnas del edificio. En tales casos, no es raro que se imponga esa suerte de ley metafísica, variante de la ley de Ohm, según la cual la historia, como el agua, avanza por el frente de menor resistencia; vamos, que, por incomparecencia del rival, ganan los peores. No cabe descartarlo.

Pero eso, con ser malo, no sería lo peor. Lo peor es que las malas ideas acaben por encontrar apoyos en quienes en otro tiempo las combatieron. Que los buenos, por así decir, cambien de bando. Y algo de eso comienza a suceder cuando el afán de renovación de la izquierda, cebado en ese «pensar a la contra» y sostenido en el vacío ideológico, sin principios en los que asirse, en los que anclar el punto de vista, lleva a defender cualquier locura y salir por peteneras. Una inquietud que no se mitiga a la vista de las «renovaciones» examinadas en las páginas anteriores o de las señales que nos llegan de las mejores universidades norteamericanas. No es solo lo que se defiende, la sinrazón y la horma de las palabras correctas («todos y todas») para conjurar las realidades ingratas, sino cómo se defiende, imponiendo el silencio e intimidando a los discrepantes. En ese sentido, también hay verdad en la otra pieza del relato: el afán de decir algo cuando no hay nada nuevo que decir —porque en cuestión de principios no hay nada nuevo que decir: los principios no caducan— allana el camino a defender lo contrario de lo que se defendía. En esas horas, pensar a la contra, a la defensiva, es pensar reaccionario, pensar contra la Ilustración. Al final, no es que los conceptos de izquierda y derecha se diluyan, sino que se intercambian.

Entonces, cuando ya no queda nadie, podemos esperar lo peor.



FÉLIX OVEJERO, (Barcelona, 1957) es doctor en Ciencias Económicas por la Universidad de Barcelona, donde enseña Filosofía Política y Metodología de las Ciencias Sociales, y ha sido investigador invitado en el Centro de Ética, Racionalidad y Sociedad de la Universidad de Chicago (1991) y en la Universidad de Wisconsin (1999).

Colabora habitualmente en medios como *El Mundo, Revista de Libros* y *Claves de Razón Práctica* y es autor de una amplia producción ensayística entre la que destacan *La quimera fértil* (1994), *La libertad inhóspita* (2002), *Proceso Abierto. El socialismo después del socialismo* (2005), *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo* (2008), *El compromiso del creador* (2014) y *Contra Cromagnon* (3 vols., 2006, 2015 y 2016). Su última obra de 2018 es *La deriva reaccionaria de la izquierda*.

Fue uno de los promotores de la plataforma Ciutadans de Catalunya y uno de firmantes del manifiesto de esta «Por la creación de un nuevo partido político en Cataluña», germen del partido Ciudadanos-Partido de la Ciudadanía.

NOTAS

[1] C. Sunstein, *Leyes de miedo*, Katz, Buenos Aires, 2009, p. 72. <<

[2] J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Routledge, Nueva York, 2003, p. 262. <<

[3] C. Achen y L. Bartels, *Democracy for Realists*, Princeton UP, Princeton, 2016. <<

[4] *The Economist*, 2 de mayo de 2012. **<<**

[5] N. Taleb, *El cisne negro*, Paidós, Barcelona, 2011, p. 32. <<

[6] https://libcom.org/history/last-words-eugen-levin%C3%A9. <<

[7] Incluso se podría hablar de una metaparadoja: la resistencia a mirar los datos (y a reconocer las bondades siquiera circunstanciales de la expansión capitalista) ha arrastrado a ignorar información que podía avalar el optimismo asociado a la hipótesis de la abundancia. Porque es indiscutible que la humanidad está hoy mejor que hace un siglo: S. Pinker, *Los ángeles que llevamos dentro*, Paidós, Barcelona, 2012; J. Norberg, *Progress: Ten Reasons to Look Forward to the Future*, One World, Londres, 2016; K. Llaneras, «Nueve gráficos sobre el progreso del mundo», *Politikon*, 27 de diciembre de 2013; Max Roser, «The short history of global living conditions and why it matters that we know it», ourworldindata.org, 2017. Y a esa literatura habría que añadir la que ha servido para nutrir la parte no fantasiosa del posthumanismo. Pero, incluso si se confirman las versiones más optimistas —que se diría que no son las más sensatas— sobre la Inteligencia Artificial, no parece que, en ningún escenario previsible, desaparezcan los retos asociados a las restricciones de recursos. <<

[8] D. Kahneman, *Pensar rápido, pensar despacio,* Random House Mondadori, Barcelona, 2011. Una visión con más confianza en los aciertos de nuestra racionalidad espontánea es la de G. Gigerenzer, *Rationality for Mortals*, Oxford UP, Oxford, 2008. <<

[9] Hasta el punto de que «ser de derechas» se llega a considerar una patología que requiere explicación. B. Winegard «“Equalitarianism” and Progressive Bias», *Quillette*, 7 de febrero de 2018. <<

[10] Por ejemplo, hay un sesgo en contra de trabajos que enfaticen el IQ en el éxito académico. B. Roth *et al*., «Intelligence and school grades», *Science Direa*, 2015, n.º 53. <<

[11] Anticapitalista, dirá J-P. Sartre, *Paidoyer pour les intellectuels*, Gallimard, París, 1972. <<

[12] Volveré sobre esto más adelante. <<

[13] Un argumento que desarrollará magistralmente un siglo y medio más tarde A. Hirschman en *The Passions and the Interests: Political Argumente for Capitalism before Its Triumph*, Princeton UP, Princeton, 1977. <<

[14] A. Sokal y J. Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Paidós, Barcelona, 1999. <<

[15] Sucede algo parecido a lo que denunciaba Brian Barry en el caso del multiculturalismo, que nadie parece preocuparse de evaluar tales reflexiones según los procedimientos comunes en la academia. J. Lindsay «Why No One Cares About Feminist Theory», *Quillette, 1* de enero de 2018. <<

[16] Acerca de ciertas singularidades epistemológicas u ontológicas de la teoría social que recomendarían especiales estrategias explicativas cuando se trata de los asuntos humanos. <<

[17] *Cf* N. Cartwright, J. Cat, L. Fleck, T. Uebel, *Otto Neurath: Philosophy Between Science and Politics*, Cambridge UP, Cambridge, 1996, pp. 167-252. La obra contemporánea de los economistas Samuel Bowles y Herbert Gintis es, en más de un sentido, la prolongación natural de la obra de Neurath, aunque obviamente con otras herramientas. *Cf*, por ejemplo, H. Gintis, *The Bounds of Reason: Game Theory and the Unification of the Behavioral Sciences*, Princeton UP, Princeton, 2009. <<

[18] Es de justicia acordarse de Brian Barry, quien tempranamente llamó la atención y argumentó en contra de este desplazamiento. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard UP, Cambridge (Massachusetts), 2001. <<

[19] *directe!cat, 2* de enero de 2011. <<

[20] La preservación es cosa de la ciencia, y la ciencia se escribe en inglés. En la red abundan páginas (*Digital Himalayas, Arctic Languages, Vitality Enduring Voices*) dedicadas a «mantener» lenguas regionales, incluso «lenguas individuales», si es que el sintagma significa algo. La lengua miami, sin hablantes desde 1960, se conserva —y enseña— en la Universidad de Miami, en Ohio. Se enseña como se enseñan las pirámides, sin que nadie aspire a levantarlas otra vez. <<

[21] D. Everett, *Don't Sleep, There are Snakes: Life and Language in the Amazonian Jungle*, Pantheon Books, Nueva York, 2008; G. Deutscher, *El prisma del lenguaje*, Ariel, Barcelona, 2010. <<

[22] J. McWhorter, *The Language Hoax*, Oxford UP, Nueva York, 2014. <<

[23] K. Marx y F. Engels, *El manifiesto comunista* (ed. D. Riazánov), Ayuso, Madrid, 1974, p. 73 y ss. <<

[24] D. Rodrik, «Why do More Open Economies Have Bigger Governments?», *Journal of Political Economy*, vol. 106, n.º 5, 1998; M. Huberman y C. Meissner, «Riding the Wave of Trade: Explaining the Rise of Labor Regulation in the Golden Age of Globalization», *NBER Working Papen* 15374, septiembre 2009. <<

[25] E. Helpman, *Globalization and Inequality*, Harvard UP, Cambridge (Massachusetts), 2018. <<

[26] B. Milanovic, *Global Inequality: A New Approach for the Age of Globalization*, Harvard UP, Cambridge (Massachusetts), 2016. <<

[27] Sobre los perdedores, partidarios de las nacionalizaciones y el proteccionismo, y su impacto político, *cf*. H. Kriesi *et al*, «Globalization and the transformation of the national political space: Six European countries compared», *European Journal of Political Research*, 45 (6), 2016. <<

[28] Sobre la mala percepción: «What the world thinks aboui globalisation», *The Economist*, 18 de noviembre de 2016. <<

[29] D. Kahneman y A. Tversky, «Choices, Values and Frames», *American Psychologist*, 39(4), 1984. **<<**

[30] R. Fernández y D. Rodrik, «Resistance to Reform: Status Quo Bias in the Presence of Individual-Specific Uncertainty», *American Economic Review*, 81:1146, 1991. <<

[31] Dani Rodrik hace responsable de la victoria de Trump a sus colegas los economistas por escamotear la parte «oscura» de la globalización: sociedades divididas, conflictos distributivos, ruptura de los acuerdos sociales (*Straight Talk on Trade*, Princeton UP, Princeton, 2017). *Cf*. también S. Berger, «Globalization Survived Populism Once Before and It Can Again», *Boston Review*, 30 de enero de 2018. <<

[32] Aunque las dificultades quizá estén en origen. Hay razones para pensar que sus dignas reflexiones económicas no avalan sus tesis políticas. *Cf* S. Bowles, A. Kirman, R. Sethi, «Retrospectives: Friedrich Hayek and the Market Algorithm», *Journal of Economic Perspectives*, 31(3), 2017. <<

[33] Obviamente no basta con tener en cuenta la magnitud de los riesgos, también hay que considerar sus probabilidades (de otro modo, mejor no salir de casa). En todo caso, las respuestas a esos retos reclaman intervenciones políticas, diseño institucional. *Cf.* C. Sunstein, *Leyes de miedo, op. cit*. K. Shrader-Frechette, *What Will Work: Fighting Climate Change with Renewable Energy, Not Nuclear Power*, Oxford UP, Oxford, 2011. **<<**

[34] C. Mann, «The Edge of the Petri Dish: Can Humankind Avoid Its Biological Destiny?», *The Breakthrough Journal*, 30, 2018. <<

[35] S. Pinker, *Enlightenment Now*, Viking, Nueva York, 2018. <<

[36] *Ética nicomáquea*, I, III, 25. <<

[37] Lenin, *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*, Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx, México, 2011, p. 58. <<

[38] Dicho eso, no está de más recordar que sin intervención pública no hay (buen) funcionamiento del mercado. N. Goldschlag y A. Tabarrok, «Is Regulation to Blame for the Decline in American Entrepreneurship?», *Economic Policy*, 93(1), 2018. <<

[39] En menor grado estas últimas, que además de principios normativos (por ejemplo, una idea de libertad) incluyen principios institucionales acordes con aquellos (por ejemplo, la democracia representativa). <<

[40] La estrategia se ha utilizado muchas veces. Por ejemplo, cuando se sostiene que la libertad resulta imposible sin recursos y, por ese camino, se intenta *reducir* la libertad a la igualdad (de dichos recursos). <<

[41] En la noble compañía de Aristóteles y Tomás de Aquino (porque los dos asumen una unidad de las virtudes, que impediría un conflicto real entre ellas), de Kant (porque no contempla que la razón pueda dictar obligaciones en conflicto) y de Mill (porque finalmente todo se puede reducir a, y comparar en, unidades de utilidad o bienestar). <<

[42] Las consideraciones anteriores esquivan un debate de larga tradición filosófica acerca de los dilemas morales. *Cf*. H. E. Masón (ed.), *Moral Dilemmas and Moral Theory*, Oxford UP, Nueva York, 1996; L. Alexander y E. Sherwin, *The Rule of Rules: Morality, Rules, and the Dilemmas of Law*, Duke UP, Londres, 2001. En cuanto a las dimensiones propiamente políticas: J. M. Parrish, *Paradoxes of Political Ethics: From Dirty Hands to the Invisible Hand*, Cambridge UP, Cambridge, 2007. <<

[43] F. Ovejero, «El leproso mudo», en F. Longás y J. Peña (eds.), *La ética en la política*, KRK, Oviedo, 2014. <<

[44] En rigor, se trata de un teorema matemático (de la teoría de juegos). Las presentaciones habituales como si se tratara de teoría social (y más las informales, como aquí) son simples ilustraciones. *Cf*. F. Ovejero, «La teoría de juegos: ¿una teoría social?», en F. Aguiar, J. Barragán y N. Lara (eds.), *Economía, sociedad y teoría de juegos*, McGraw-Hill, Madrid, 2008. <<

[45] Soluciones políticas, en la medida en que se trata de muchas personas y desconocidas. Otra cosa es una familia o una pequeña comunidad, donde, entre otras cosas, se dan el cara cara y las relaciones sostenidas en el tiempo. No es que en estos casos no asome el egoísmo, sino que este opera de otro modo, mediante otro tipo de sanciones, morales o emocionales. <<

[46] Detrás de cada uno de estos casos hay distintas propuestas de solución institucionales, estudiadas por los economistas: bienes públicos (Musgrave, Samuelson), derechos de propiedad (Coase), bienes comunes (Ostrom). <<

[47] Algo que debe tenerse en cuenta a la hora de valorar la crítica de Popper (o mejor de ciertos lectores de Popper) a las intervenciones sociales complejas, según la cual solo resulta racional —porque solo en ese caso se puede aprender— la intervención en una variable (de forma moderada, se añade de manera nada inocente). <<

[48] «En el norte del Chad, zona agostada por la sequía, un grupo de padres imploró a un funcionario de la ONU que no enviase medicinas para combatir la epidemia de difteria que se había declarado. Según dijeron, era mejor para sus hijos morir como consecuencia de la misma que seguir pasando hambre o crecer dañados en su desarrollo mental por la malnutrición prolongada», (*Newsweek*, 1974). <<

[1] Reelaboración de un texto publicado originalmente como «Mirada atrás, después de la derrota», en *Revista de Libros*, noviembre de 2003. **<<**

[2] E. Hobsbawm, *Entrevista sobre el siglo* XXI, Crítica, Barcelona, 2000, pp. 216-217. <<

[3] Una tradición que abarca ya varias generaciones y áreas de investigación (*cf*. H. Kaye, *The British Marxist Historians*, St. Martin's Press, Nueva York, 1995). Por cierto, en su autobiografía, E. Hobsbawm muestra reticencias con respecto a ciertas tendencias (feministas, identitarias) aparecidas recientemente en el seno de dicha tradición, las cuales tienen el peligro de «echar por tierra la universalidad del universo discursivo que es la esencia de toda la historia entendida como disciplina erudita e intelectual», (*Años interesantes*, Crítica, Barcelona, 2003, p. 273). <<

[4] G. Eley, *Un mundo que ganar. Historia de la izquierda en Europa, 1850-2000*, Crítica, Barcelona, 2003. <<

[5] Entre las que destacan: C. Landauer, K. Valkenier, H. Landauer, *European Socialism* (2 vols.), University of California Press, Berkeley, 1959; A. Lindemann, *A History of European Socialism*, Yale UP, Yale, 1984; L. Derfler, *Socialism since Marx: A Century of the European Left*, Macmillan, Londres, 1973; D. Sassoon, *One Hundred Years of Socialism*, Tauris, Londres, 1996. En lo que atañe a sus tesis, el trabajo de Eley quizá se emparienta más con una historiografía radical de corte divulgativo —pero clásica— cultivada por marxistas académicos, de la que son dos ejemplos dispares A. Rosenberg, *Democracia y Socialismo. Historia y política de los últimos ciento cincuenta años (1789-1937),* Siglo xxi, México, 1981, y G. Novack, *Democracia y Revolución,* Fontamara, Barcelona, 1977. <<

[6] Puesto en recomendaciones, no me resisto a sugerir otro complemento: el volumen de fotografía compilado bajo la dirección de M. Löwy, *Révolutions*, Hazan, París, 2000. Recoge una cuidada documentación gráfica de los principales procesos revolucionarios desde la Comuna de París. <<

[7] Que, por lo demás, no encontraba muchas resistencias entre unos militantes para los que la noción de patriotismo carecía de todo significado, era pura «ideología» en el peor sentido de la palabra. El internacionalismo de los comunistas de aquella hora abundaba a favor de la disciplina. Así lo describía en 1969 Hobsbawm, él mismo un protagonista de primera línea: «Hoy, cuando el movimiento comunista internacional ha dejado en gran parte de existir como tal, es difícil imaginar la fuerza inmensa que sus miembros obtenían del conocimiento de su calidad de soldados de un singular ejercito internacional que, por muy vario y flexible que fuera en las tácticas, operaba en el marco de una única y amplia estrategia de la revolución mundial. De ahí la imposibilidad de que surgiera ningún conflicto básico o de largo alcance entre los intereses de cada uno de los destacamentos nacionales y la Internacional que era el *verdadero* partido, del cual las unidades nacionales no eran sino secciones disciplinadas» («Problemas de la historia comunista» (1969), en E. Hobsbawm, *Revolucionarios*, Ariel, Barcelona, 1978, p. 16). <<

[8] Por cierto, se echa a faltar alguna referencia a un trabajo teórico apreciable (con fuentes limitadas, aunque algunas de primera mano), realizado por un protagonista como F. Claudín: *La crisis del movimiento comunista. De la Komintern al Kominform*, Ruedo Ibérico, París, 1970. (Eley sí cita otros trabajos de Claudín, también traducidos al inglés). No es la única ausencia en lo que atañe a la Internacional Comunista: tampoco se cita el trabajo de Milos Hájek, antiguo director del Instituto de Historia del Socialismo, de Praga, perseguido después como disidente. Se trata de *Historia de la Tercera Internacional* (Crítica, Barcelona, 1984), un libro sobre todo importante para el periodo de frente único, y que maneja fuentes de primera calidad. En este sentido, la ausencia de fuentes rusas no traducidas condiciona la investigación de Eley. <<

[9] Eley emplea esa calificación al replicar a dos reseñas de *Un mundo que ganar* aparecidas en *The Times Literary Supplement* y *Dissent*, firmadas respectivamente por D. Sassoon y S. Berman. <<

[10] El lector puede confrontarlo con otro excelente trabajo de historia comparada que, con hipótesis diferentes, se ocupa casi de los mismos asuntos que Eley, en particular en el segundo periodo de su esquematización: G. Luebbert, *Liberalismo, fascismo o socialdemocracia*, Prensas Universitarias, Zaragoza, 1997. <<

[11] Lo que no impide que las ideas alcancen notable refinamiento; pero, eso sí, de la mano de actores enfrentados a problemas sociales, económicos. De hecho, están ahí muchos de los gérmenes del radicalismo democrático cuya pista sigue Eley. *Cf*. J. Livesey, *Making Democracy in the French Revolution*, Harvard UP, Cambridge (Massachusetts), 2001. <<

[12] B. Ackerman contrapone esos «momentos» a la política «normal», en la que los ciudadanos, instalados en su privacidad, dejan a las instituciones resolver el curso normal de los retos políticos (*We the People*, Harvard UP, Cambridge (Massachusetts), 1991, p. 230 y ss.). <<

[13] Por lo demás, el hiato entre los objetivos y los resultados es consustancial a los procesos revolucionarios. Como ha escrito C. Tilly, pensando precisamente en el escenario europeo y en las revoluciones, «pocas situaciones revolucionarias tienen un resultado revolucionario», (*Las revoluciones europeas, 1492-1992*, Crítica, Barcelona, 1993). <<

[14] De hecho, se podrían encontrar avales adicionales en ciertas tesis de Karl Popper en contra de la planificación social, las cuales apelan a la imposibilidad de realizar cambios sociales de gran alcance fundamentados en un sólido conocimiento. Estas tesis, en contra de lo sostenido por Popper, también pueden servir para justificar propuestas radicales que se estiman justas. Y es que, si es verdad que no podemos anticipar en gran medida cuáles serán las consecuencias de nuestras intervenciones sociales, y (esta es la premisa adicional que me parece bastante compatible con la anterior) tampoco tenemos razones para saber cuál es el curso «natural» de los acontecimientos sin interferencias ingenieriles, entonces quizá sea cosa de intervenir por razones deontológicas, de principio, porque es justo hacerlo. Curiosamente, esta circunstancia avalaría menos los proyectos políticos «maduros» de los partidos institucionalizados, empeñados en poner puertas al campo sin bases informativas sólidas, que las propuestas extraparlamentarias. Por lo demás, no faltan razones pragmáticas a favor de los «ideales» inalcanzables, aunque solo sea por sus importantes subproductos, entre los cuales no es el menor la mejora de las capacidades humanas. *Cf.* N. Rescher, *Ethical Idealism: An Inquiry into the Nature and Function of Ideals*, University of California Press, Berkeley, 1984. <<

[15] Que no es lo mismo que la planificación social, posible y necesaria. Ni al más fanático defensor del mercado se le puede ocurrir que, para hacer frente a una epidemia o a una acción terrorista como la del 11 de septiembre —o, más sencilla y cotidianamente, para coordinar el tráfico de una ciudad o gestionar una empresa—, hay que acudir a dicho mercado, una institución que, por lo demás, no puede funcionar sin un diseño institucional que está lejos de resultar una solución espontanea, que es planificación. <<

[16] Los filósofos de la ciencia hace tiempo que nos recordaron que la diferencia entre las genuinas leyes y las generalizaciones accidentales radica en que las primeras soportan juicios de esa naturaleza, contrafácticos. Lo que hace interesante el enunciado «todos los metales son buenos conductores», y lo distingue de «todas las monedas que tengo en mi bolsillo son de un euro», es que el primero sustenta el enunciado «si X fuera un metal, X sería un buen conductor del calor», mientras que el segundo no asegura que «si A es una moneda que está en mi bolsillo, será de un euro». A ese trazo se le pueden poner (y se le ponen) pegas en la comunidad de los filósofos de la ciencia, acaso la más puntillosa de todas, pero la distinción, con dudas y mil matices, parece pertinente. En historia, el debate sobre tales juicios tiene su propia carga, y no se deja contar en pocas líneas. *Cf*. G. Hawthorn, *Mundos plausibles, mundos alternativos*, Cambridge UP, Barcelona, 1995. <<

[17] Y, por supuesto, cuando se dispone de poder, sobre todo en asuntos como los que ocupan a Eley, hay lugar para atender a esa circunstancia. En cierta ocasión, un intelectual marxista norteamericano, que acababa de reprochar su falta de radicalismo a Palmiro Togliatti, secretario general de PCI, se reconoció desarmado ante la pregunta de qué haría él en su lugar con varios millones de votos e importantes parcelas de poder. Creo recordar que se trataba de Paul Baran o de Paul Sweezy (cito de memoria, pues no recuerdo la procedencia de la información). <<

[18] La fórmula «dilema socialdemócrata» es de A. Przeworski, *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge UP, Cambridge, 1985. *Cf*. también su obra *Paper Stone: A History of Electoral Socialism*, University of Chicago Press, Chicago, 1987. <<

[19] A. Buchanan, «Revolutionary Motivation and Rationality», en *Marx and Justice*, Rowman and Littlefield, Londres, 1982; M. Taylor, «Rationality and Revolutionary Collective Action», en M. Taylor (ed.), *Rationality and Revolution*, Cambridge UP, Cambridge, 1988. <<

[20] R. Michels, *Political Parties*, Free Press, Nueva York, 1964. <<

[21] R. Calven, *Models of Imperfetc Information in Politics,* Harwood Academic Publishers, Nueva York, 1986; J. Ferejohn y J. Kuklinski, (eds.), *Information and Democratic Processes*, University of Illinois Press, Chicago, 1999. <<

[22] F. Braudel, «Histoire et Sciences sociales: la longue durée», *Annales*, 4 de octubre de 1958. <<

[23] Al modo de las investigaciones de C. Tilly sobre los procesos revolucionarios: *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Alianza, Madrid, 1991. <<

[1] Reelaboración de «La izquierda posmoderna americana», publicado originalmente en *Claves de Razón Práctica*, n.º 45, 1994. <<

[2] *Cf*. B. Morton, «How Not to Write for Dissent», *Dissent*, verano de 1990. <<

[3] *Cf*, como ejemplo, C. Norris, *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War*, Lawrence & Wishart, Nueva York, 1992. <<

[4] H. Putnam, «Irrealism and Deconstruction», *Renewing Philosophy*, Harvard UP, Cambridge (Massachusetts), 1992. <<

[5] F. Furet, «La utopía democrática a la americana», *Debats*, 41, 1992. <<

[6] N. Hentoff, «“Speech Codes” on the Campus», *Dissent*, otoño de 1991. <<

[7] S. Aronowitz, «Classe ouvrière, gauche et populisme», *America*, Paris, febrero 1992. <<

[8] R. Rorty, «Intellectuals in Politics», *Dissent*, otoño 1991; R. Dworkin, «Liberty and Pornography», *The New York Review of Books*, agosto 1991. <<

[9] «Return of the Nativist», *The Economist*, 3 de julio de 1992. <<

[10] Allí estaba la cada vez más influyente y organizada «derecha religiosa» en el Partido Republicano. *The Economist*, 325, diciembre 1992. **<<**

[11] En la América de Clinton, las encuestas sobre valores mostraban la persistente excepcionalidad norteamericana. En indicadores como patriotismo, religión o prioridad absoluta de la libertad sobre la igualdad, Estados Unidos estaba a la cabeza (y destacado) respecto a cualquier país europeo. *The Economist*, 324, septiembre 1992. <<

[1] El presente texto es una reelaboración de los caps. 1 y 2 de *Proceso abierto. El socialismo después del socialismo*, Tusquets, Barcelona, 2005. **<<**

[2] J. Elster, «Self-Realization in Work and Politics: the Marxist Conception of the Good Life», en J. Elster y K. Moene (eds.), *Alternatives to Capitalism*, Cambridge UP, Cambridge, 1989. <<

[3] G. Cohen, «The Structure of Proletarian Unfreedom», *Philosophy & Public Affairs*, 12, 1983. <<

[4] F. Hirsch, *Social Limits to Growth*, Routledge, Londres, 1976. <<

[5] Sobre esta idea en clave normativa, *cf*. B. Ollman, *Alienation: Marx’s Conception of Man in Capitalist* Society, Cambridge UP, Cambridge, 1971; I Mészáros, *Marx’s Theory of Alienation*, Harper & Row, Nueva York, 1972; A. Wood, *Karl Marx*, Routledge, Londres, 1981; A. Plamenatz, *Karl Marx’s Philosophy on Man*, Oxford UP, Oxford, 1975; J. Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge UP, Cambridge, 1985. <<

[6] *Cf*. G. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, Oxford UP, Oxford, 2000, p. 396 y ss. <<

[7] F. Ovejero, *Intereses de todos, acciones de cada uno*, Siglo xxi, Madrid, 1989. <<

[8] Sobre estos asuntos, véanse: A. Buchanan, *Marx and Justice, op. cit.*, R. Peffer, *Marxism, Morality, and Social Justice*, Princeton UP, Princeton, 1990; A. Wood, «Marx's Inmoralism», en B. Chavance (ed.), *Marx en perspective*, Éditions de de l'EHESS, Paris, 1985; E. Harcourt (ed.), *Morality, Reflection and Ideology*, Oxford UP, Oxford, 2000. Desde una perspectiva ajena a la aquí tratada (comunitarista): P. Blackledge, *Marxism and Ethics: Freedom, Desire, and Revolution*, State University of New York, Nueva York, 2012; Desde una más vagamente humanista: M. Thompson (ed.), *Constructing Marxist Ethics: Critique, Normativity, Praxis*, Brill, Leiden, 2015. En clave republicana: N. Fischer y A. Milbauer, *Marxist Ethics within Western Political Theory: A Dialogue with Republicanism, Communitarianism, and Liberalism*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2015. Y en clave aristotélica, seguramente la más correcta: G. McCarthy, *Marx and Social Justice*, Brill, s. l., 2017. <<

[9] J. Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class*, Harvard UP, Cambridge (Massachusetts), 1982. <<

[10] Frente a la tesis de la revolución de la miseria, defenderán la tesis de la revolución de la prosperidad. Como ya observara Tocqueville a cuenta de la Revolución francesa, la acción colectiva, la revolución, no surge en situaciones de miseria absoluta. En condiciones precarias solo hay tiempo y recursos para sobrevivir. La revolución se alimenta de la posibilidad de que haya algo que repartir, de que se estén percibiendo mejoras (y se contemple la posibilidad de que las cosas cambien). Se requieren recursos (que permiten dedicar un tiempo a preparar las acciones) y circunstancias que propicien la organización (experiencias comunes, posibilidad de relacionarse con otros con las mismas experiencias). *Cf.* C. Tilly, *From Mobilization to Révolution*, Wesley Publishing Co., Nueva York, 1978. Un repaso de la famosa tesis (sobre las condiciones de las revoluciones) puede encontrarse en T. Tazdaït y R. Nessah, *Les théories du choix révolutionnaire*, La Découverte, Paris, 2008. <<

[11] J. Osterhammel, *La trasformación del mundo*, Crítica, Barcelona, 2015, posición 9864. <<

[12] En los momentos más hegelianos, se superponen lógica e historia, y el vínculo entre los acontecimientos, antes que causal, se pretende lógico, como si la relación entre causas y efectos fuera de deducibilidad. Véase el capítulo siguiente. <<

[13] En realidad, la condena del ideario a partir de que los regímenes basados en ese ideal han hecho barbaridades también se aplicaría al liberalismo/capitalismo. Véase K. Ghodsee y S. Sehon, «Anti-anti-communism», *Aeon*, marzo 2018. <<

[1] Publicado originalmente como «Prólogo», en P. van Parijs e Y. Vanderborght, *La renta básica*, Ariel, Barcelona, 2015. <<

[2] F. Ovejero, *Proceso abierto*, *op. cit*. <<

[3] B. Barragué, *La garantía de ingresos mínimos en el igualitarismo (p)redistributivo,* Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2015. <<

[4] Sobre la renta básica, *cf*. P. van Parijs e Y. Vanderborght, *La renta básica*, Ariel, Barcelona, 2015, y J. A. Noguera, J. de Wispelaere, K. Widerquist e Y. Vanderborght (eds.), *Basic Income: An Anthology of Contemporary Research*, Wiley-Blackwell, Londres, 2013. La Red Renta Básica, sección española de la organización internacional Basic Income Earth NetWork (BIEN), ofrece información completa, accesible y actualizada: http://www.basicincome.org/; http://www.redrentabasica.org/rb/. Además, la revista digital *Sin Permiso* ha publicado interesantes debates y distintos volúmenes monográficos: http://www.sinpermiso.info/. <<

[1] Reelaboración de «¿Todavía el socialismo?», publicado originalmente en *Revista de Libros*, diciembre de 2015. <<

[2] J. Otteson, *The End of Socialism*, Cambridge UP, Cambridge, 2014. **<<**

[3] *Cf*, por ejemplo, H. Gimis, S. Bowles, R. Boyd y E. Fehr (eds.), *Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life*, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 2005. <<

[4] P. Boettke, *Socialism and the Market: The Socialist Calculation Debate Revisited*, Routledge, Londres, 2000. <<

[5] O. Lange, «The Computer and the Market» (1967), en A. Nove y D. Mario Nuti (eds.), *Socialist Economics: Selected Readings*, Penguin, Londres, 1972. Para un interesante desarrollo que explora ese camino, véase P. Cockshott, A. Cottrell, G. Michaelson, I. Wright y V. Yakovenko, *Classical Econophysics*, Routledge, Londres, 2009, p. 354 y ss. <<

[6] Que el progreso técnico reordena las posibilidades institucionales (de asignar derechos de propiedad, de transmitir información) no es una novedad en economía. Bienes públicos de manual (la luz de un faro que ilumina a todos por igual) dejan de serlo si los nuevos soportes tecnológicos permiten sustituirlos por algún otro sistema de acceso que permita excluir de su uso/consumo a quienes no paguen por el servicio. <<

[7] Sería un ejemplo de justicia procedimental perfecta: J. Rawls, *A Theory of Justice* (ed. rev.), Oxford UP, Oxford, 2000, p. 74. Dicho ejemplo está ya (1656) en James Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, Cambridge UP, Cambridge, 1992, p. 22. <<

[8] M. Sandel, *What Money Can’t Buy. The Moral Limits of Markets*, Allen Lane, Londres, 2012, y R. Skidelsky y E. Skidelsky, *¿Cuánto es suficiente? Qué se necesita para una «buena vida»*, Crítica, Barcelona, 2012. Véase F. Ovejero, «La economía frente al sentido común», en *Revista de Libros*, 15 de febrero de 2013. <<

[9] Comentario de Marx sobre un elogio de Guillaume Prevost a David Ricardo porque este trabajaba con promedios matemáticos. Véase K. Marx y F. Engels, *Obras*, vol. 5, Crítica, Barcelona, 1978, p. 272. <<

[10] Simplemente, la perspectiva del autor está desenfocada. Y, puestos a decirlo todo, también desinformada en lo que atañe a la teoría empírica: la moderna teoría de la explotación y de las clases e incluso la obra entera de Marx se han desarrollado —con precisión analítica y en ocasiones formal— a partir de teorías comprometidas con el individualismo metodológico. Véanse, respectivamente, J. Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class, op. cit*.; E. O. Wright (ed.), *Approaches to Class Analysis*, Cambridge UP, Cambridge, 2005; J. Elster, *Making Sense of Marx, op cit*. **<<**

[11] Véase el cap. 3. <<

[12] Aunque no de todas. Hay lugar para las que, de diferente manera, prescinden de la responsabilidad. Así, Sarah Conly realiza una defensa del paternalismo que arranca de tomarse en serio el reconocimiento de que somos intratablemente irracionales. Algo que, por más introspección y voluntad de corregir que le echemos, no tiene remedio (véase *Against Autonomy: Justifying Coercive Paternalism*, Cambridge UP, Nueva York, 2013). Quizá el más elaborado intento de retener cosas que nos importan —como los juicios morales, el desarrollo de nuestros talentos o el control sobre nuestras decisiones— en el ámbito de la reflexión moral, y al mismo tiempo reconocer que la idea de responsabilidad moral no puede (ni debe) sobrevivir a la luz de nuestro conocimiento científico, es el de B. Waller, *Against Moral Responsibility*, The MIT Press, Massachusetts, 2011. <<

[13] Empiezan a proliferar congresos y manifiestos que advierten sobre las exageraciones de la neurobiología: excesos interpretativos, creación arbitraria de nuevas disciplinas (teorética, neuroeconomía, neuroestética), resultados menos rotundos de lo que se cuenta. Véase, por ejemplo, S. Choudhury y J. Slaby (eds.) *Critical Neuroscience: A Handbook of the Social and Cultural Contexts of Neuroscience*, Blackwell, Londres, 2012. **<<**

[14] E. Anderson, «What is the Point of Equality?», *Ethics*, vol. 109, n.º 2, enero 1999, p. 289. <<

[15] G. Cohen, *Por una vuelta al socialismo*, Siglo xxi, Buenos Aires, 2014. <<

[16] *Karl Marx’s Theory of History, op. cit.* <<

[17] Conviene recordar que hay un libertarianismo de izquierdas que comparte con el libertarismo de derechas la afirmación de que los individuos son plenamente dueños de sí mismos. Se diferencia por su defensa del principio de la propiedad igualitaria, colectiva, conjunta o comunal de los recursos naturales. <<

[18] G. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Harvard UP, Cambridge (Massachusetts), 2008, p. 173. <<

[19] Paidós, Barcelona, 2001. <<

[20] E. O. Wright, *Construyendo utopías reales*, Akal, Madrid, 2014. <<

[21] Especialmente en trabajos sobre la desigualdad y las clases sociales. El autor fue presidente de la American Sociological Association en 2012. <<

[22] Entre otras razones, por ausencia de teorías sociales para construirla. <<

[1] Reelaboración de un texto presentado en el IV Congreso Internacional de Derechos Humanos, celebrado en Bilbao en septiembre de 2010. <<

[2] *The Fiscal Crisis of the State*, St. Martin's Press, Nueva York, 1973. **<<**

[3] F. Saunders, *The Cultural Cold War*, The New Press, Nueva York, 2000. <<

[4] P. Bardhan y J. Roemer, (eds.), *Market Socialism: The Current Debate*, Oxford UP, Oxford, 1993; B. Ollman (ed.) *Market Socialism: The Debate Among Socialists*, Routledge, Londres, 1998. <<

[5] J. Hassler, J. Rodríguez Mora, K. Storesletten y F. Zilibotti, «The Survival of the Welfare State», *The American Economic Review*, marzo 2003. En este sentido, la distinción anterior tiene no poco de convencional: desde cierta perspectiva, un modelo que describe cómo son las cosas en un mundo posible —las condiciones en que este funciona— se puede entender como un norte que busca reproducir (las condiciones de) ese mundo posible. El análisis de las condiciones de funcionamiento de un sistema implica, siquiera pragmáticamente, una interpretación normativa, una recomendación. Podemos decir, por ejemplo, que si las cosas siguen como están, tal y como reproduce un modelo reconstructivo, cierto sistema real no podrá sobrevivir, por lo que debemos modificar algunas de las condiciones descritas (o, al revés, si queremos volver a una realidad desaparecida, tendremos que reconstruir de tal manera las cosas para conseguirlo; siempre y cuando quepa hacer algo, claro: un modelo que describa la caída sobre la Tierra de un gigantesco asteroide seguramente sirve de poco desde el punto de vista práctico. Pero estas son reflexiones sobre el tercer decimal que no afectan al aspecto político que me interesa, la diferencia entre la reconstrucción positiva y la idealización normativa). <<

[6] *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Istmo, Madrid, 2004, pp. 79 y 225. <<

[7] D. Acemoglu y J. Robinson, *Economic Origins of Dictatorship and Democracy*, Cambridge UP, Cambridge, 2005. <<

[8] A. Glyn (ed.), *Social Democracy in Neoliberal Times*, Oxford UP, Oxford, 2005. <<

[9] G. Esping-Andersen, *Welfare States in Transition*, Sage, Londres, 1996. <<

[10] D. Harris, *Justifying State Welfare*, Basil Blackwell, Oxford, 1987; R. Goodin, (ed.), *Reasons for Welfare: The Political Theory of the Welfare State*, Princeton UP, Princeton, 1988; R. Goodwin y D. Mitchell, (eds.) *The Foundations of the Welfare State* (3 vols.), Edward Elgar Publishing, Northampton, 2000. <<

[11] D. Shapiro, *Is the Welfare State Justified?*, Cambridge UP, Cambridge, 2000. <<

[12] F. Ovejero, *Proceso abierto*, *op. cit*. <<

[13] J. Elster, *Le désintéressement*, Seuil, París, 2009. <<

[14] F. Ovejero, «El limitado fracaso del *homo œconomicus*», *Teoría y derecho*, 2013, p. 14. <<

[15] A. Nove y D. Nuti, (eds.), *Socialist Economics: Selected Readings*, Penguin Books, Middlesex, 1972. <<

[16] A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Harper & Row, Nueva York, 1957. <<

[17] J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, *op. cit*. <<

[18] *The Federalist Papers*, Mentor Book, Nueva York, 1961, p. 72. <<

[19] Justo es decir que cada vez son menos destacadas, como se puede comprobar comparando cualquier manual de «Hacienda Pública» de hace treinta años con otros más recientes como el de J. Leach, *A Course in Public Economics*, Cambridge UP, Cambridge, 2004. <<

[20] R. Benabou, «Meritocracy, Redistribution and the Size of the Pie», en K. Arrow, S. Bowles y S. Durlauf (eds), *Meritocracy and Inequality*, Princeton UP, Princeton, 2000. <<

[21] R. R. Calvert, *Models of Imperfect Information in Politics, op. cit.*; J. Ferejohn y J. Kuklinski, (eds.), *Information and Democratic Processes, op. cit.*; F. Ovejero, *La libertad inhóspita*, Paidós, Barcelona, 2002. <<

[22] J. Baron, *Thinking and Deciding*, Cambridge UP, Cambridge (Massachusetts), 2000. <<

[23] R. Thaler y C. Sunstein, *Nudge: lmproving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, Yale UP, New Haven, 2008. <<

[24] P. Schmitter y G. Lehmbruch (eds.), *Trends toward Corporatist Intermediation*, Sage, Londres, 1979. <<

[25] J. Ralws, *A Theory of Justice, op. cit.* <<

[26] R. Lane, *The Market Experience*, Cambridge UP, Cambridge, 1991. <<

[27] P. Taylor-Gooby, *Public Opinión, Ideology and State of Welfare,* Rouddedge, Londres, 1985. <<

[28] N. Kildal y S. Kuhnle (eds.), *Normative Foundations of the Welfare State: The Nordic Experience*, Routledge, Londres, 2006. <<

[29] J. Buchanan, «An Economic Theory of Clubs», *Económica*, febrero 1982; R. Tollison, «Rent Seeking: A Survey», *Kiklos*, 35, 1965. <<

[30] S. Bowles, «Endogenous Preferences: The Cultural Consequences of Markets and Other Economic Institutions», *Journal of Economic Literature*, vol. xxxvi, marzo 1998. <<

[31] S. Elkin y K. Soltan (eds.), *Citizen Competence and Democratic Institutions*, Penn State Press, University Park, 1999. <<

[32] M. Warren (ed.), *Democracy & Trust*, Cambridge UP, Cambridge, 1999.
<<

[33] N. Frohlich y J. Oppenheimer, «The Incompatibility of Incentive Compatible Devices and Ethical Behaviour: Some Experimental Results and Insights», *Public Choice Studies*, 25, 1995. <<

[34] D. Rodrik, *The Globalization Paradox*, W. W. Norton, Nueva York, 2011. Sobre esa tesis, *cf*. F. Ovejero, *¿Idiotas o ciudadanos?*, Montesinos, Barcelona, 2013, cap. 3. <<

[35] A. Alesina, E. Glaeser y B. Sacerdote, «Why Doesn’t the US have a European-Style Welfare State?», *Brookings Papers on Economic Activity*, 2001, 2. <<

[36] *El Antiguo Régimen y la Revolución, op. cit.*, pp. 247-248. <<

[37] A. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and State*, Harvard UP, Cambridge (Massachusetts), 1970. <<

[38] A. Glyn, *Capitalism Unleashed: Finance, Globalization, and Welfare,* Oxford UP, Oxford, 2006, p. 163. <<

[39] J. Elster, *Le désintéressement, op. cit*. <<

[40] S. Kolm y J. Ythier (eds.), *The Economics of Giving, Altruism and Reciprocity*, Elsevier, Amsterdam, 2006. <<

[41] A. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty*, *op. cit*. <<

[42] H. Gintis, S. Bowles, R. Boyd y E. Fehr (eds.), *Moral Sentiments and Material Interests, op. cit*., p. 8. <<

[43] W. Schultz, *The Moral Conditions of Economic Efficiency*, Cambridge UP, Cambridge, 2001. <<

[44] M. Förster y M. Mira d’Ercole, «Income Distribution and Poverty in OECD Countries in the Second Half of the 1990S», *OECD Social, Employment and Migration Papers*, n.º 22, 2005. <<

[45] A. Alesina, R. Di Telia, R. MacCulloch, «Inequality and Happiness: Are Europeans and Americans Different?», *NBER Working Paper 8198*, 2002. <<

[46] R. Layard, *Happiness: Lessons from a New Science*, Penguin, Londres, 2004; L. Bruni y P. Porta, *Economics and Happiness: Framing the Analysis*, Oxford UP, Oxford, 2005. <<

[47] A. Alesina, E. Glaeser, B. Sacerdote, «Work and Leisure in the U. S. and Europe: Why So Different?», *NBER Working Papers 11278*, 2005. **<<**

[48] R. Goddin (ed.), *The Theory of Institutional Design*, Cambridge UP, Cambridge, 1996; G. Brennan y A. Hamlin, *Democratic Devices and Desires*, Cambridge UP, Cambridge, 2000. <<

[49] R. Goddin (ed.), *The Theory of Institutional Design, op. cit.*; M. Bovens, *The Quest for Responsibility*, Cambridge UP, Cambridge, 1998. <<

[1] Reelaboración de «La izquierda zombi», publicado originalmente en *Claves de Razón Práctica*, n.º 230, 2013. <<

[2] *ABC*, 13 de octubre de 1994. <<

[3] *El País*, 17 de diciembre de 2002. <<

[4] En realidad, hay aquí un desplazamiento de la «identidad» a la «voluntad de ser» que es fuente de mayores líos conceptuales. El segundo principio se escucha cada vez más. <<

[5] Si acaso, las homeopáticas dosis de realismo apuntan a lenguas sin afinidades, con sujetos enfrentados a realidades muy diferentes y en ámbitos limitados. Sería el caso, famoso, de los pirahá del Amazonas, que solo cuentan hasta tres y no disponen de tiempos verbales. <<

[6] O que extiende la nación más allá de Cataluña o el País Vasco (Países Catalanes, Euskal Herria) o atomiza la gran nación en múltiples naciones, entre las que no se incluyen las ciudades más pobladas de la provincia de Barcelona. Claro que, en rigor, si lo que cuenta es la lengua común y mayoritaria, la nación sería España. <<

[7] Hay un desprecio de clase en el fondo de todo esto. El mismo que está detrás de una política de normalización, fundamental e irrenunciable, pero que solo se destina a los pobres. <<

[8] «(Está en juego) el espíritu de 1977, que hizo posible la pacífica transición». El texto suponía una clara coacción. No era un editorial de un periódico que los demás aprobaban, sino uno que firmaban periódicos catalanes en cuanto catalanes y que, desde la primera línea, hablaba en nombre de una sociedad catalana que, por medio del texto, nos avisaría de lo que puede pasar si no se atienden sus requerimientos. El paso de la tercera persona a la primera convierte la opinión en una coacción, y ese paso estaba atado a la decisión misma de firmar un editorial colectivo. <<

[9] Un delirio sostenido desde el poder. Buena parte de las reclamaciones de la «sociedad civil» (cartas de apoyo al gobierno autonómico en sus exigencias, manifestaciones, etc.) son promovidas y organizadas por los poderes públicos. Un fenómeno propio de los totalitarismos. <<

[10] Pero quizá suponía mayor deshonestidad aquella otra coletilla repetida cada vez que los nacionalistas ganaban terreno, por ejemplo a cuenta del nuevo Estatuto: «Ya ven, no pasa nada, España no se rompe». No faltaban motivos para sospechar de la sinceridad cuando lo decían —rebosantes de satisfacción— aquellos que en sus programas tenían el proyecto de secesión. Naturalmente, el truco estaba en la metáfora: asociaba la imagen de la ruptura de un país a la de un cántaro, a un suceso discontinuo, no al desgaste por erosión, como el de una cuerda. Hoy ya nadie repite la broma. **<<**

[11] Pujol sabía lo que hacía: la inconstitucionalidad de la ley se confirmó cuando, al incorporarla al nuevo Estatuto, se obligó al TC a pronunciarse. Un lío en el que se metieron ellos (y la izquierda) y del que, naturalmente, hicieron responsables a los demás. <<

[12] No se trata de una especulación. En 1992, una crónica de *El País* recogía un «borrador del programa ideológico de *Convergencia Democrática* (CDC) para la próxima década», el cual debía servir de base para las elecciones autonómicas. Según *El País*, el documento «equipara[ba] Cataluña a los Países Catalanes —entendiendo estos como el área de influencia de las comunidades catalana, valenciana y parte del sureste francés— y [sostenía] que Cataluña es una "nación europea emergente", una "nación discriminada que no puede desarrollar libremente su potencial cultural y económico"». El diario hablaba de la «obsesión por inculcar el sentimiento nacionalista en la sociedad catalana, propiciando un férreo control en casi todos sus ámbitos (el documento propugna la infiltración de elementos nacionalistas en puestos clave de los medios de comunicación y de los sistemas financiero y educativo)». El artículo lo firmaba José Antich, quien años más tarde, como director de *La Vanguardia*, terminaría asumiendo ese programa. Las vueltas de la vida. <<

[13] La nación política es un conjunto de ciudadanos iguales en derechos y en deberes, al margen de las adscripciones identitarias de cada cual. No es una agregación de colectivos identitarios, de varias culturas o de varias «naciones». Por eso mismo nadie sensato habla de un «Estado pluriconfesional», sino simplemente de un Estado laico. <<

[14] Hasta donde se me alcanza, no conozco países democráticos que en sus constituciones contemplen el derecho de autodeterminación, con la notoria y muy comprensible excepción de la Unión Estatal de Serbia y Montenegro (2003-2006), entidad confederal de transición entre la República Federal de Yugoslavia, al término de las guerras de los Balcanes, y la soberanía completa de los actuales Estados de Serbia y de Montenegro. Solo dos países contemplan constitucionalmente la secesión: la Federación de San Cristóbal y Nieves (dos islas antillanas que comparten Estado) y Etiopía. **<<**

[15] Su supuesto de fondo es que hay conciudadanos que importan, los de mi etnia, y otros que no. Solo desde ahí se entiende que no se hagan balanzas entre catalanes, que se apele a una inexistente entidad expoliada fiscalmente, «los catalanes», y que se diga sin pudor que «España no nos sale a cuenta». <<

[16] Al revés, lo rentabilizan electoralmente: se reduce la oferta laboral y no son los mejores —entre los españoles— los que acceden a las posiciones. Naturalmente, esto se traduce en una pérdida de bienestar general. No tenemos al mejor médico o docente, sino, si acaso, al mejor entre los que superan la barrera lingüística. <<

[17] Como hizo el tripartito catalán cuando solicitó al Gobierno central medidas legales que impidiesen a las autonomías rebajar los impuestos o, más discretamente, los nacionalistas vascos cuando muestran sus reticencias con respecto a las exigencias fiscales de los nacionalistas catalanes. <<

[18] Este argumento es el que funciona en Madrid. En casa se estila la otra cara del multiculturalismo: la homogeneidad que preserve la identidad «en peligro». Por aquí nuestra izquierda se avecina a tesis comunes en una extrema derecha europea en clara prosperidad en tiempos de crisis, cuando los de fuera se ven como «ladrones» de recursos y trabajos. <<

[19] Cerca del 70% de los catalanes, en primera y segunda generación, tenemos orígenes fuera de Cataluña. Como escribí en otro lugar, si aplicamos el método que llevó a *National Geographic* a concluir que «el humano medio» es chino, tiene 28 años y cobra 12 000 dólares anuales, entonces el catalán medio es una persona que, entre otras cosas, habla normalmente en castellano, se apellida Pérez o García y vive bastante peor que Mas, Pujol y compañía. <<

[20] Nada nuevo. Durante la República, ERC alentó políticas de «repatriación» forzosa de los trabajadores murcianos, vistos como «una ofensiva contra Cataluña», («Repatriar a los forasteros y aislar a los vagos»). *Cf* C. Ealham, *Class, Culture and Conflict in Barcelona, 1898-1937*, Routledge, Londres, 2005, p. 67 y ss. <<

[21] Por lo demás, resulta elocuente la falta de respuesta a la privatización sanitaria, en comparación con Madrid. Pero seguramente hay pocos testimonios más reveladores que lo sucedido en el verano del 2007 con la interrupción durante meses de los trenes de cercanías. Miles de ciudadanos vieron como de un día para otro su jornada laboral real aumentaba tres o cuatro horas. Y no pasó nada. Nada que esperar de los sindicatos catalanes, simples correas de transmisión de la propaganda nacionalista. <<

[22] Las chanzas sobre Montilla fueron continuas. Se trataba de un desprecio en las puertas del racismo. Un ejemplo: la sonada entrevista que le hizo Sala i Martín en *La Vanguardia*, donde lo descalificaba como gobernante —capacitado para atender la gestión de los asuntos públicos— por su mal catalán. En aquellos días, el vistoso economista ocupaba un importante cargo en el Barça, aunque no consta que supiera chutar un penalti. <<

[23] Certificado memorablemente cuando Maragall, después de denunciar en el *Parlament* el cobro de comisiones por parte de CiU, abogó por desinflar «el suflé catalán», aplicar «vaselina» y evitar «hacernos daño». <<

[1] Publicado originalmente como «La reacción de la izquierda», en *Revista de Libros*, diciembre de 2011. <<

[2] Se comentan aquí: *Foi contre choix: la droite religieuse et le mouvement pro-life aux États-Unis*, Golias, Villeurbanne, 2001; *Frère Tariq: discours, stratégie et méthode de Tariq Ramadan*, Grasset, Paris, 2004; *La tentation obscurantiste*, Grasset, Paris, 2005. Y, en colaboración con F. Venner, *Tirs croisés: la laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, Calmann-Lévy, Paris, 2005; *Les nouveaux soldats du Pape: Légion du Christ, Opus Dei, traditionalistes*, Le Livre de Poche, Paris, 2008; *Les interdits religieux*, Dalloz, Paris, 2010; *Marine Le Pen*, Grasset, Paris, 2011. **<<**

[3] Es obligado acordarse de Brian Barry, uno de los pocos filósofos políticos de primera línea que ha llamado la atención sobre la dejadez indiferente de la profesión, sobre cómo su encelamiento con el quinto decimal de los problemas analíticos ha permitido que se extienda una literatura multicultural, de pésima calidad conceptual y de inquietante contenido normativo, que alienta «la estridencia nacionalista, la autoafirmación étnica y la exaltación de lo que divide a la gente en lugar de lo que la une». *Culture and Equality, op. cit.*, p. 3. <<

[4] *The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism*, Allen Lane, Londres, 2010. La crítica de la tolerancia y las vacuas equiparaciones entre ciencia y fe son de las pocas ideas que alcanzan algún perfil, todo ello después de fatigarnos a través de páginas y más páginas. <<

[5] Cierto es que el cristianismo permite justificar «guerras santas». La demostración radica en que así lo ha hecho en el pasado. En este sentido, la actual inexistencia de una *yihad* cristiana no prueba una mejor calidad moral de la doctrina: desde el punto de vista conceptual, el que no exista hoy es como decir que no existe aquí. Ahora bien, mientras que en el islam la justificación, por así decir, venía de fábrica, en el caso de cristianismo «la sacralización de la violencia» exigió un reajuste doctrinal en el que Urbano II tuvo un protagonismo especial. Véase J. Flori, *Guerre sainte, jihad, croisade: Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Seuil, París, 2002. <<

[6] C. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard UP, Cambridge (Massachusetts), 1992. <<

[7] En realidad, ese sentimiento dura toda la vida. Somos una más de las ovejas del rebaño que no paran de repetirse «Yo soy especial». Véase J. Kruger, «Lake Wobegon be gone! The “below-average effect” and the egocentric nature of comparative ability judgments», *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 77, n.º 2, 1999, pp. 221-232. <<

[8] Seguramente haya que acudir a la historia para entender por qué la laicidad es uno de los conceptos que los franceses han explorado con más detalle. *Cf*, entre mil muestras, M. Cerf y M. Hoewitz (dirs.), *Dictionnaire de la laïcité*, Armand Colin, París, 2011. Un breve pero preciso análisis es el de C. Kintzler, *Qu'est-ce que la laïcité?*, Vrin, París, 2007. En Francia hay una más que consolidada tradición legislativa, examinada al detalle en su tesis doctoral por C. Benelbaz, *Le principe de laïcité en droit public français*, L'Harmattan, Paris, 2011. <<

[9] *Cf* M. Nussbaum, *Liberty of Conscience: In Defense of America’s Tradition of Religious Equality*, Basic Books, Nueva York, 2008. <<

[10] Tampoco todo relativismo es autorrefutatorio (la tesis «todo es relativo» no negaría lo que afirma). Para exposiciones bien argumentadas, véanse, por ejemplo: M. Krausz (ed.), *Relativism: A Contemporary Anthology*, Columbia UP, Nueva York, 2010; S. Hales (ed.), *A Companion to Relativism*, Blackwell, Oxford, 2011. De hecho, el relativismo puede presentarse sobre bases naturalistas, como hace David Wong, quien sostiene que, aunque no hay verdades morales únicas, ello no quiere decir que todo sea igualmente verdad (*Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*, Oxford UP, Oxford, 2009). Para un repaso de resultados empíricos que avalan (o por lo menos son compatibles con) el relativismo, véase K. Quintelier y D. Fessler, «Varying Versions of Moral Relativism: The Philosophy and Psychology of Normative Relativism», *Biology and Philosophy*, mayo 2011. Desde una perspectiva temática y de sensibilidad política cercana a Fourest, pero con más bisturí analítico, confirmado en sus investigaciones sobre la laicidad: A. Ruiz Miguel, *Democracia y relativismo*, Fontamara, Ciudad de México, 2011. <<

[11] En ese sentido, están más que justificadas las críticas a los ateísmos que, poco más o menos, plantean un dilema entre razón y delirio, como a veces sucede con Richard Dawkins en *El espejismo de Dios* (Debate, Barcelona, 2007). Dawkins ignora a importantes filósofos de la religión «racionalistas», quienes sostienen que las creencias religiosas, aunque no son veraces, sí son racionales, al menos en un grado de racionalidad comparable a la racionalidad práctica. Ahí está, a la ofensiva, la tesis de Alvin Plantinga, según la cual si el naturalismo es correcto, entonces es débil o indeterminada la probabilidad de que existan buenas razones para creer en la teoría de la evolución, mientras que si el teísmo es verdadero, esa misma probabilidad es elevada —véase J. Beilby (ed.), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism*, Cornell UP, Ithaca, 2002—. Daniel Dennett, no menos crítico con la religión, polemizó con Plantinga en la reunión anual de 2009 de la American Philosophical Association (http://vimeo.com/8433513). Y también por escrito: D. Dennett y A. Plantinga, *Science and Religion: Are They Compatible?*, Oxford UP, Oxford, 2010. <<

[12] En particular dos teoremas que demuestran la superioridad epistémica, bajo ciertas condiciones, plausibles, de un grupo diverso y moderadamente competente sobre un grupo reducido de expertos. S. Page, *The Difference: How the Power of Diversity Creates Better Groups, Firms, Schools, and Societies*, Princeton UP, Princeton, 2007. <<

[13] P. Boniface, *Les intellectuels faussaires*, Jean-Claude Gawsewitch, Paris, 2011, pp. 105-121. Entre otras cosas, Boniface denuncia lo que juzga poca pulcritud documental en las acusaciones de Fourest. De todos modos, por lo que parece, el mal lo ha contagiado a él mismo, pues ha sido acusado de saquear fuentes (de plagio, en realidad) en su crítica (véase M. Reymond y A. Thorens, «Pascal Boniface, un copiste solitaire contre les “intellectuels faussaires”», http://www.acrimed.org/article3628.html). <<

[14] La verdad es que cuesta reconocer como tal la laicidad de Charles Taylor (y Jocelyn Madure). Según su propuesta, que denominan «liberal y pluralista» o «laicidad abierta», y que contraponen a la «laicidad republicana» o «laicidad rígida», el Estado, aun si se acepta su separación de la Iglesia, no debe mantenerse ajeno a la religión, sino organizar la diversidad sin forzar una falsa igualdad entre religiones, reconociendo a las mayoritarias, que dotan de identidad a la comunidad (*Laïcité et liberté de conscience*, La Découverte, París, 2010). Otra variante a favor de dar aliento institucional, más «igualitaria» pero también «proactiva», es la de la ya citada M. Nussbaum, para quien se trataría de asegurar una igualdad pública de los derechos de todas las religiones, que todas estén presentes en todas partes (*cf*. la discusión en torno al libro en las páginas de *The New York Review of Books* de junio de 2008). <<

[1] Reelaboración de «Religiones, democracias y verdades», publicado originalmente en *Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho*, n.º 36, 2013. <<

[2] *Cf.*, por ejemplo, R. Audi y N. Wolterstorff, *Religión in the Public Square*, Rowman & Littlefield, Boston, 1997. Audi insiste, como se hará aquí, en el carácter epistémicamente problemático de las razones religiosas. <<

[3] J. Assmann, *La distinción mosaica*, Akal, Madrid, 2006. Con «distinción mosaica», el autor alude al paso de las religiones primarias a secundarias: la sustitución del politeísmo por el monoteísmo, de la primacía de lo cultural y ritual por el texto revelado, de un ámbito cultural particular por una vocación universal. «No me parece que la distinción más decisiva sea aquella entre el dios único y los muchos dioses, sino entre verdadero y falso en la religión, entre el dios verdadero y los dioses falsos» (p. 9). Para muchos autores, este hábito de *empaquetar* bajo la etiqueta de monoteísmo las «tres» religiones ignora importantes matices: la forma en que reconocen al Dios único, el acceso a este, la idea de la revelación divina, el papel de la figura de Abraham, la forma de referirse al Libro. *Cf*. R. Brague, «Para acabar de una vez con los "tres monoteísmos"», *Communio*, 2007, 29. Pero esos matices, importantes, no afectan a lo que aquí nos interesa. <<

[4] *Ibíd.*, p. 10. Tanto Habermas como Ratzinger han acusado recibo de su análisis. Sobre sus implicaciones, J. A. Zamora, «El debate teológico-político sobre la “distinción mosaica”», en R. Maye y J. A. Zamora (eds.), *Nuevas teologías políticas*, Anthropos, Barcelona, 2006. <<

[5] Keith Yandell ha hecho un meritorio esfuerzo (aunque su éxito es discutible) por proporcionar una definición en términos de condiciones necesarias y suficientes: «Una religión es un sistema conceptual que proporciona una interpretación del mundo, y del lugar de los seres humanos en él, basada en una explicación de cómo la vida debe ser vivida, y que expresa esa interpretación y ese estilo de vida en un conjunto de rituales, instituciones y prácticas», (*Philosophy of Religión*, Routledge, Nueva York, 1999, p. 16). <<

[6] Cosa distinta es la experiencia religiosa. Pero esta cumple una función epistémica en la fundamentación de la creencia religiosa (*cf*. K. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge UP, Cambridge, 1993). Algo parecido sucede con el «ocultamiento de Dios», otro de los clásicos problemas de debate entre los teólogos analíticos. De hecho, el «ocultamiento», el que Dios no se muestre, es tomado por algunos como un argumento en favor de las religiones judeocristianas (P. Moser, «Divine Hiddenness Does Not Justify Atheism», en M. Peterson y R. VanArragon (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religión*, Blackwell, Oxford, 2004). De todos modos, resulta bastante poderoso el argumento de sentido común según el cual es razonable esperar que si Dios existe (y aspira a ser conocido) propicie situaciones que conduzcan a cualquier persona razonable a creer en su existencia. Tal es el argumento desarrollado por J. Schellenberg, *Divine Hiddeness and Human Reason*, Cornell UP, Ithaca, 1993. <<

[7] Los conocidos como cuatro jinetes: Sam Harris, Richard Dawkins, Daniel C. Dennett y Christopher Hitchens. Justo es precisar que no todos argumentan en los mismos términos ni presentan la misma calidad analítica. <<

[8] Para las diversas variantes: W. Frankena, «Is Morality Logically Dependent on Religion?», G. Outka y J. Reeder, Jr., (eds.), *Religion and Morality*, Anchor, Nueva York, 1973; E. Romerales, «Sobre la fundamentación lógica de la moral en la religión», *Contextos* XIII/25-16, 1995. En buena parte, el problema lógico se concentra en la «teoría de las órdenes divinas», es decir, en si estas son un fundamento «suficiente» de la moral o de la obligación moral. P. Helm, (ed.), *Divine Commands and Morality*, Oxford UP, Oxford, 1981; P. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford UP, Oxford, 1978; W. Wainwright, *Religion and Morality*, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 73-140; M. Austin, «Divine Command Theory», *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2012). <<

[9] Se puede incurrir en una falacia naturalista: que Dios ordene X es un hecho del que no se sigue valoración alguna. Para que la inferencia sea correcta se necesita otra premisa normativa: «debemos hacer lo que Dios ordena» o «lo que Dios ordena es bueno». En el fondo, la cuestión filosófica más seria es que la ética requiere autonomía, que no parece compatible con la obediencia incondicional a otro ser. <<

[10] P. Bourdieu, *La distinction: critique sociale du jugement*, Minuit, París, 1979. Sobre los bienes posicionales, valiosos porque los otros no los tienen o porque no todos pueden llegar a tenerlos a la vez (una casa solitaria en la playa, por definición), *cf*. F. Hirsch, *Social Limits to Growth, op. cit*. <<

[11] Para la historia y las variantes de esa vocación política, *cf*. R. Brague, *La Loi de Dieu*, Gallimard, París, 2005. <<

[12] *Christian Ethics*, Oxford UP, Oxford, 2010, p. 38. <<

[13] El judaísmo, como pueblo elegido, podría parecer *local*: se trataría de una religión nacional. Pero hay otro modo de verlo: el universalismo es aplazado a una era final mesiánica; los judíos son depositarios de una verdad que, a pesar de que atañe a todos, es de momento confiada al pueblo elegido. Como dice H. Putnam: «El judaísmo tradicional aspira a la universalidad en la medida en que forma parte de la creencia en la llegada del Mesías y en la Redención […]. Al final de los días, toda la humanidad se convertiría al judaísmo. Y en esa edad mesiánica, todos estudiarían la Tora», «Jewish Ethics?», en W. Schweiker (ed.), *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, Blackwell, Oxford, 2005, p. 160. <<

[14] Y resulta difícil negar que están ahí los gérmenes de cierto fundamentalismo. En un tono belicoso, y a veces poco matizado, pero sin errar en lo esencial, esta vocación política ha sido muy bien descrita por C. Fourest y F. Venner en *Tirs croisés, op. cit*. <<

[15] La expansión (en el caso del cristianismo, vertiginosa: unos mil cristianos en el año 40, hasta convertirse en unos 6 300 000 en el año 300, con un porcentaje de la población del 10,5%, y en casi 34 000 000 en el año 350) poco tiene que ver con la calidad de la doctrina o con el poder como tal (con el edicto de Milán de 313 por parte de Constantino, que hace del cristianismo la religión oficial del Imperio). Tiene más que ver con redes sociales de expansión, estrategias reproductivas (abortos, infanticidios), el papel de las mujeres, etc. En todo caso, se trata de los subproductos de la doctrina (R. Stark, *La expansión del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2009, p. 19). Daniel Dennett hace uso de la *teoría* de los *memes* para explicar la expansión religiosa: ha de tenerse en cuenta que el *meme* trabaja para él, no para los individuos que lo extienden. No es que los grupos con ideas religiosas sobrevivan y se reproduzcan mejor, sino que se expanden más las ideas religiosas que mejor cohesionan los grupos (*Breaking the Spell: Religión as a Natural Phenomenon*, Viking, Londres, 2006). <<

[16] «Encíclica *Quanta Cura*, *Syllabus*» (1864), recogido en H. Peña-Ruiz y C. Tejedor (eds.), *Antología laica*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, p. 105. <<

[17] En buena medida realizados por lo que se ha dado en llamar «epistemología reformada», (William Alston, Nicholas Wolterstorff, Michael Real), entre cuyas obras quizá la más reconocida es *Warranted Christian Belief*, de A. Plantinga (Oxford UP, Nueva York, 2000). Una notable antología que incluye algunos de los textos clásicos (hasta la década de 1990) es: E. Romerales (ed.), *Creencia y racionalidad*, Anthropos, Barcelona, 1992. Al margen de ese grupo, pero dentro de las mismas estrategias analíticas, *cf*. R. Swinburne, *La existencia de Dios*, San Esteban, Salamanca, 2011. <<

[18] Es el caso de Alston, cuando en su tratamiento/justificación de la experiencia religiosa, importante en su epistemología, comienza por reconocer que está lejos de ser intersubjetiva (*Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell UP, Ithaca, 1991). En cuanto a Plantinga, como se verá, apela a un tipo de talento o capacidad (*sensus divinitatis*) que, desde luego, está lejos de formar parte de la dotación estándar de la especie humana. Todo esto tiene poco que ver con las creencias empíricas, indisputadas, y con su justificación. En buena medida, radica aquí el meollo de los problemas que se verán, el requisito deliberativo de accesibilidad: presentar argumentos justificados de acuerdo con criterios de evaluación estándar. <<

[19] «Encíclica *Quanta Cura, Syllabus*», *op. cit.*, p. 105. <<

[20] De ahí que sean una excepción quienes apuestan por la interpretación literal, como R. Swinburne en *The Coherence of Theism* (Clarendon, Oxford, 1971) y en *Revelation: From Metaphor to Analogy* (Oxford UP, Oxford, 2007). No se ha de entender esto como una defensa de la teología narrativa, que, aparte de su apelación a los *hechos*, abandona toda pretensión de fundamentación (teológica en sentido estricto) para quedarse en el relato de *aconteceres* con una intención moralizadora (*cf*. la crítica de F. Aran Murphy, *God is Not a Story*, Oxford UP, Oxford, 2011). **<<**

[21] D. S. Long, *Christian Ethics, op. cit.*, pp. 11-12. **<<**

[22] *Political Liberalism*, Columbia UP, Nueva York, 1993, p. 13. **<<**

[23] *Cf.* W. Block, G. Brennan y K. Elzinga (eds.), *Morality of the Market: Religions and Economic Perspectives*, Fraser Institute, Vancouver, 1982. Aquí destacan géneros como las «economías islámicas» (o «cristianas») que, a partir de los principios identificables en el Corán y la Sunna —los hechos y dichos del profeta (o de la Biblia)— hacen propuestas sobre el sistema financiero, los impuestos o la distribución de la renta. *Cf.* S. Nawab y H. Naqvi, *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*, Islamic Foundation, Leicester, 1981. Con particular atención a los mecanismos financieros, que según algunos están mejor preparados para las crisis que la economía occidental, *cf.* L. Napoleoni, *La economía canalla*, Paidós, Barcelona, 2008; R. Mateer (ed.), *Christian Perspectives on Economics*, Contemporary Economics and Business Association, Lynchburg, 1985. Para una visión más actualizada y centrada no en el plano institucional, sino en el teórico (microeconomía, teoría de juegos), A. Britton y P. Sedgwick, *Economic Theory and Christian Belief: A Cognitive Semantic Perspective*, Petern Land, Oxford, 2003. Sin afán de buscar *prescripciones*, sobre los principios económicos presentes en los textos sagrados del judaísmo (Antiguo Testamento, Talmud) pueden consultarse las dos primeras partes de A. Levine (ed.), *The Oxford Handbook of Judaism and Economics*, Oxford UP, Oxford, 2010. <<

[24] Ético-teológicos por lo ya dicho, porque si son únicamente teológicos hay falacia naturalista: del hecho «X es ordenado por Dios» no se sigue ningún «debe hacerse X» o «X es bueno» (a no ser, claro, que «bueno» signifique «ordenado por Dios», pero en tal caso es difícil seguir hablando de fundamentación). <<

[25] A contracorriente, en lo que se presenta como una objeción frontal a las tesis de Rawls y Habermas, se ha sostenido que los ciudadanos religiosos pueden imponer sus «razones» o, de otra manera, que las justificaciones no tienen que buscar razones para todos: bastaría con la aspiración a la justificación pública; no sería necesaria la consecución. *Cf*. C. Eberle, Religious *Conviction in Liberal Politics*, Cambridge UP, Cambridge, 2002. <<

[26] P. Weithman, *Religión and the Obligation of the Citizenship*, Cambridge UP, Cambridge, 2002. <<

[27] En cierto modo sería un proceso inverso al que, según algunos, se ha dado con la extensión del cristianismo o de ciertas religiones: las gentes acaban comulgando juntas porque realizan prácticas juntas, y no por creencias. *Cf*. R. Stark, *La expansión del cristianismo*, *op. cit*. <<

[28] Es la misma argumentación que lleva a algunos a defender el nacionalismo; entre las defensas menos malas, D. Miller, *On Nationality*, Oxford UP, Oxford, 1995. <<

[29] Las dos dimensiones citadas dibujan un espacio con cuatro posibilidades: *a)* racionalidad sin motivación: se puede aceptar que X está bien (o mal) sin que ello comprometa la vida (el comportamiento de muchos ante el sufrimiento animal); *b)* motivación sin racionalidad (pasión, nacionalismo); *c)* racionalidad y motivación: hacer lo correcto por las razones correctas; esto es, virtud; *d)* ni racionalidad ni motivación: el comportamiento de muchos con la religión. Por supuesto, estas posibilidades, vistas de cerca, son más complejas. <<

[30] De hecho, podemos escapar hasta de nuestras ataduras neurosensoriales, de nuestra identidad biológica: sé que existen longitudes de onda que no percibo, de las que no tengo experiencias. La ciencia me permite escapar —lenguaje mediante— a mis constricciones perceptuales. <<

[31] Frente a las cautelas de Rawls, para quien «la política en una sociedad democrática nunca puede dejarse llevar por lo que consideramos la verdad global» (*op. cit.*, p. 243). <<

[32] *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 152. <<

[33] *Ibíd*., p. 135. El entrecomillado proviene de Weithman (*Religión and the Obligation of the Citizenship*). **<<**

[34] *Ibíd.*, pp. 150-151. <<

[35] Habermas se ha encontrado con el problema de la motivación en su defensa del patriotismo constitucional: «Al contrario de lo que sugiere un malentendido ampliamente extendido, el “patriotismo constitucional” implica que los ciudadanos hagan suyos los principios de la Constitución no solo en su contenido abstracto, sino de manera concreta en el contexto histórico de sus respectivas historias nacionales. Si el contenido moral de los derechos fundamentales debe convertirse en profundas convicciones, no basta con el mero proceso cognitivo. Posiciones morales y coincidencias a nivel mundial en la indignación ante violaciones masivas de derechos humanos solo bastarían para fomentar una tenue integración de los ciudadanos de una sociedad mundial constituida políticamente (si es que algún día llegara a existir). Entre ciudadanos, solo puede surgir una solidaridad, como siempre, abstracta y mediada jurídicamente, si los principios de justicia encuentran acomodo en el entramado, más denso, de orientaciones axiológicas de carácter cultural» (*ibíd*., p. 112). <<

[36] *Ibíd.*, p. 145. <<

[37] *Ibíd*. <<

[38] *Ibíd*. <<

[39] *Ibíd*., p. 137. <<

[40] *Ibíd*. <<

[41] «Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de la convivencia humana. Este potencial convierte el habla religiosa, cuando se trata de cuestiones políticas pertinentes, en un serio candidato para posibles contenidos de verdad, que pueden ser traducidos entonces desde el vocabulario de una comunidad religiosa determinada a un lenguaje universalmente accesible» (*ibíd*., p. 139). <<

[42] «La admisión en la esfera público-política de las manifestaciones religiosas que no han sido traducidas no solo se justifica normativamente porque la estipulación rawlsiana no puede ser exigida razonablemente a aquellos creyentes que no pueden renunciar al uso político de razones presuntamente privadas o apolíticas sin poner en peligro su forma religiosa de vida. También hay razones funcionales que desautorizan una reducción precipitada de la complejidad polifónica, pues el Estado liberal tiene interés en que se permita el libre acceso de las voces religiosas a la esfera público-política y la participación política de las organizaciones religiosas. El Estado no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse como tales de una manera política, pues no puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular no se estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentido» (*ibíd.*, p. 138). <<

[43] *Ibíd*., p. 150. <<

[44] Que incluso se puede contemplar como una concepción política. Tal es el intento, muy articulado, del economista S. K. Kolm (*Le bonheur-liberté: bouddhisme profond et modernité*, PUF, Paris, 1982). <<

[45] Su correlato es la tesis teológica (frente al «problema de Abraham») de uno de los cuernos del dilema de Eutifrón: cuando se dice que Dios no podría en ningún caso sostener nada contrario a la moral (porque si lo hiciera no sería Dios), es que reconocemos la existencia de una moral (y de una teoría moral) que puede prescindir de Dios. Y que incluso lo mide, hasta desproveerlo de su condición, cuando nos pide cosas incompatibles con la moral. La *traducción* de Rawls se situaría en el mismo terreno. <<

[46] Quizá podría ser entendida en ese sentido una larga tradición de *teólogos* como Averroes o Maimónides (especialmente en la *Guía de perplejos*), para la cual la verdad doctrinal coincidía con la verdad de la razón: la primera era la que podían digerir las masas analfabetas; la segunda, la de los sabios, incluso podía prescindir de Dios, en esto ya hay discrepancias interpretativas. <<

[47] Lo que normalmente llamamos moral sería un modo inexacto de aproximarnos a una doctrina que dicta un código. Después de todo, «Dios no nos debe explicaciones». <<

[48] D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, Harper Colophon Books, Nueva York, 1974. O para la democracia del «fin de la historia» de F. Fukuyama (*The End of History and the Last Man*, The Free Press, Nueva York, 1992). <<

[49] «¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?», en J. Ratzinger y J. Habermas, *Dialéctica de la secularización*, Encuentro, Salamanca, 2006, p. 46. <<

[50] La desconfianza habermasiana ante «las imágenes naturalistas del mundo» —y su contraposición con la religión— es una constante (*cf*. el arranque de *Entre naturalismo y religión, op. cit*., p. 9 y ss.). <<

[51] En ese sentido, es iluminadora la perspectiva de Alex Rosenberg en su defensa del ateísmo, un ejemplo de «imagen naturalista»: *The Atheist's Guide to Reality*, Norton, Nueva York, 2012. Su libro no nos habla de Dios ni pierde un instante «mostrando que las historias de la religión son falsas» (reconoce la ventaja psicológica de dichas historias, en la medida en que funcionan como relatos). Se limita a contraponer una imagen (respuesta) naturalista a los problemas de la religión. Y uno puede discrepar de las interpretaciones, pero lo cierto es que sus respuestas están perfiladas y son susceptibles de ser corregidas. Ahí no cabe comparación posible. <<

[52] En su formulación más actualizada, *Where the Conflict Really Lies?*, Oxford UP, Oxford, 2011. **<<**

[53] J. Ratzinger, «Lo que cohesiona el mundo: las bases morales y prepolíticas del Estado», en J. Ratzinger y J. Habermas, *op. cit.*, p. 67. <<

[54] *Id*., «Contexto y significado de la Declaración *Dominus Iesus*», en *Declaración «Dominus Iesus»*, Palabra, Madrid, 2002. <<

[55] Por ejemplo, Samuel Zwemer, Hendrik Kraemer o Lesslie Newbigin. Seguramente es en el judaísmo donde el exclusivismo alcanza su formulación superlativa: hay un pueblo elegido por un Dios no solo superior sino único, que crea a todos pero solo salva a algunos. Para un panorama, *cf*. D. Basinger, «Religious Diversity», en *Standford Encyclopedia of Philosophy* (2010). <<

[56] G. D’Costa, *Theology and Religious Pluralism,* Basil Blackwell, Nueva York, 1986. <<

[57] *Lumen Gentium*, 16: «El designio de salvación abarca también a los que reconocen al Creador, entre los cuales están en primer lugar los musulmanes, que, confesando adherirse a la fe de Abraham, adoran como nosotros a un Dios único, misericordioso, que juzgará a los hombres en el día postrero». <<

[58] J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca, 2006, p. 160. <<

[59] *Ibíd.*, p. 51. <<

[60] *Ibíd*., p. 166. <<

[61] «Non Est Hick», en T. Señor (ed.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, Cornell UP, Ithaca, 1995. <<

[62] Se trata de un empeño cimentado en dos tesis que Plantinga juzga verdaderas: *a)* el mundo fue creado por Dios, un ser personal (esto es, que tiene creencias, objetivos, planes e intenciones), omnipotente, omnisciente e infinitamente bueno; *b)* los seres humanos necesitan la salvación, y Dios ha proporcionado una única vía de salvación a través de la encarnación, la vida, el sacrificio y la resurrección de su hijo divino. Al parecer de Plantinga, estas tesis son verdaderas, y todas las inconsistentes con ellas son falsas, «Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism», en T. Señor (ed.), *The Rationality of Belief, op. cit*; también en «Ad Hick», *Faith and Philosophy*, 14, 1997. <<

[63] En particular el primero. <<

[64] La teología natural, en contraposición con la teología revelada, intenta hablar de Dios y prescindir de la religión: «La práctica filosófica de la reflexión sobre la naturaleza y la existencia de Dios con independencia de la real o aparente relevación divina y de las Escrituras», —C. Taliaferro, «The Project of Natural Theology», en W. Graig y J. Moreland (eds.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Blackwell, Oxford, 2009, p. 1—. Plantinga ha discutido las objeciones que apelan a la omnipotencia, a la incoherencia de la idea de omnipotencia, a la imposibilidad ontológica y a la verificación (*God and Other Minds: A Study in the Rational Justification of Belief in God*, Cornell UP, Ithaca, 1967). <<

[65] Sobre la epistemología de la creencia religiosa, W. Alston, R. Audi, T. Penelhum, R. Popkin, M. Hester, *Faith, Reason, and Skepticism*, Temple UP, Filadelfia, 1992. Para una presentación sistemática de los argumentos, J. Bishop, *Believing by Faith*, Oxford UP, Oxford, 2007. Como se dijo, en buena medida, la literatura se superpone a la tesis de la experiencia religiosa como fundamento de la creencia, algo en lo que Alston es pionero en la tradición analítica (la famosa obra de William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, tema otra intención). Una valoración de la obra de Alston se halla en la tesis doctoral de F. J. Carballo, *Experiencia religiosa y pluralismo: epistemología de la experiencia religiosa con especial atención a las tesis de William P. Alston*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2006). <<

[66] J. Calvino, *Institución de la religión cristiana*, libro I, cap. III. Plantinga, en su fundamentación, cita ese paso (*Warranted…*, *op. cit*., p. 170). **<<**

[67] Y por aquí se acaba en otro avispero: la crítica del darwinismo en una famosa polémica pública con uno de los nuevos ateos (D. Dennett y A. Plantinga, *Science and Religión*, *op. cit*). <<

[68] Sobre la evolución de Plantinga, *cf*. F. Conesa, «La epistemología reformada», *Revista de Filosofía*, XI, 20, 1998; J. Beilby, *Epistemology As Theology: An Evaluation of Alvin Plantinga's Religious Epistemology*, Ashgate, Burlington, 2005. También la introducción de D. Baker (ed.), *Alvin Plantinga*, Cambridge UP, Cambridge, 2007. <<

[69] Dicho de otro modo, sin que quepa lugar a alguna forma de equilibrio reflexivo en el que las intuiciones son una pieza importante. **<<**

[70] Siempre se podrá decir que lo que se ha revisado es algún juicio empírico: la inteligencia de la mujer, la consideración de «natural» o «patológica» de la homosexualidad. <<

[71] Para decirlo con Leszek Kolakowski, en el libro en el que describe las sutiles discusiones del jansenismo a cuenta de estas cosas (*Dios no nos debe nada*, Herder, Barcelona, 1996). <<

[72] No sostengo que los exclusionistas suscriban los puntos de vista anteriores. No lo sé, y seguramente habrá de todo, pero creo que son los más consistentes con su pretensión de monopolio en la fundamentación doctrinal. <<

[73] *Cf*. W. Wainwright, *Religión and Morality, op. cit*. <<

[74] P. van Inwagen, «Three Persons in One Being: On Attempts to Show that the Doctrine of the Trinity is Self-Contradictory», en M. Stewart (ed.), *The Trinity: East/West Dialogue*, Kluwer, Boston, 2003, pp. 83-97; D. Tuggy, «Trinity», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009; M. Rea, «The Trinity», en T. Flint y M. Rea (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford UP, Oxford, 2001, pp. 403-429. <<

[75] «Esbozo del disparate intelectual» (1943), en *Ensayos impopulares*, Edhasa, Barcelona, 1985, p. 122. <<

[76] C. Kimball, *When Religión Recomes Evil*, Harper Collins, Nueva York, 2008. Centrados en las tres religiones monoteístas: C. Kimball, *When Religión Becomes Lethal*, John Wiley, San Francisco, 2011; E. Barnavi, *Las religiones asesinas*, Turner, Madrid, 2007. En cuanto a las reservas acerca de la violencia, W. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, Oxford UP, Oxford, 2009. <<

[77] Karen Armstrong intenta explicar el fundamentalismo violento recurriendo a otras causas subyacentes, por ejemplo la desesperación frente al racionalismo (*Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Tusquets, Barcelona, 2004). En realidad, las acusaciones de absolutismo o irracionalidad se pueden predicar por igual de otras «ideologías», como el nacionalismo o el liberalismo, una vez se convierten en herramientas de guerra. Detrás de muchas guerras de religión hay otras cosas (por ejemplo, el cardenal Richelieu y la católica Francia entran en la guerra de los Treinta Años del lado de los luteranos suizos; de hecho, la segunda mitad de esa guerra, prototipo de guerra religiosa, fue esencialmente una lucha entre los Borbones y los Habsburgo, las dos grandes dinastías europeas). Otra posibilidad consiste en aducir que lo que hay es un deterioro de la doctrina original. Es lo que hace Jean Flori, para quien las cruzadas fueron el corolario obligado de una revolución doctrinal que tuvo lugar entre los siglos X y XI (*La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Trotta, Madrid, 2003). <<

[78] W. Riker, *Liberalism Against Populism*, W. H. Freeman, San Francisco, 1982. <<

[79] A. Downs, *An Economic Theory of Democracy, op. cit*. <<

[80] Por lo demás, lo aceptamos con normalidad: en bares gais, en piscinas, en templos. <<

[81] Otra cosa es cuando esas sociedades privadas se extienden en amplias zonas, como sucede con ciertas comunidades de propietarios que pueden llegar a apropiarse de regiones enteras y apelar a los derechos de propiedad para quebrar la universalidad del imperio de la ley (*cf.* E. McKenzie, *Privatopia: Homeowner Associations and the Rise of Residential Private Government*, Yale UP, New Haven, 1994). Ahora bien, esos casos no son más que una muestra de los conflictos entre propiedad y ciudadanía (aunque se podría pensar que los Estados teocráticos como el Vaticano no son sino la expresión más patológica de esa contradicción). <<

[82] La idea está ya en Adam Smith (*An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, University of Chicago Press, Chicago, 1976, p. 315). En las versiones «modernas», los individuos asignarían su tiempo y su riqueza entre los productos religiosos y seculares con la intención de maximizar «*lifetime and afterlife utility*», —C. Azzi y R. Ehrenberg, «Household Allocation of Time and Church Attendance», *Journal of Political Economy*, 1975, 83(1)—. Para una revisión de ese y otros modelos posteriores, en términos parecidos (las iglesias como clubes, por ejemplo), L. Iannaccone, «Introduction to the Economics of Religion», *Journal of Economic Literature*, 1998, 36(3). <<

[83] En otra perspectiva, la creencia (la fe) aparecería como el subproducto. L. Iannaccone, «Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1995, 34(1); C. Bankston, «Rationality, Choice and the Religious Economy: The Problem of Belief», *Review of Religious Research*, 2002, 43(4); «Rationality, Choice and the Religious Economy: Individual and Collective Rationality in Supply and Demand», *Review of Religious Research*, 2003, 45(2). <<

[84] En cierto modo, es lo que destacan los economistas que aplican la teoría de los clubes. E incluso en esos casos, los comportamientos extravagantes, el cultivo de la estima y el sacrificio pueden proporcionar ventajas (tal como lo hacen las fraternidades universitarias); *cf*. L. Iannaccone, Sacrifice and Stigma: Reducing Freeriding in Cults, Communes, and Other Collectives, *Journal of Political Economy*, 1992, 100(2). **<<**

[85] Por supuesto, hay mil problemas aquí: acerca de la «democracia interna», los derechos de los miembros, etc. <<

[86] Conviene en todo caso precisar que el grado de independencia (respecto a las leyes) es limitado, cada vez menor, y que los amish acaban por tener una enseñanza obligatoria en inglés, el idioma mayoritario (*cf. Culture and Equality, op. cit* y J. A. Aguilar, *El fin de la raza cósmica*, Océano, México, 2001). <<

[87] Así que no es raro que se quiera ver ahí un anticipo de las sociedades liberales. Con todo, cuesta coincidir con la opinión que ve el Corán como: «Un fundamento de la libertad religiosa. Mantiene no solo la idea de valores universales objetivos, cognitivamente accesibles para la razón humana, sino también la idea de la conciencia falible. Esta noción se traduce en la tolerancia de la autonomía humana en la elección de religión», (A. Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, Oxford UP, Oxford, 2001, p. 96). A partir de ahí, Sachedina inicia la apología del *millet*, «paradigma premoderno de una sociedad pluralista religiosa» (pp. 96-97). Para una mirada (algo) más realista, B. Braude, «Foundation Myths of the Millet System», en B. Braude y B. Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, vol. 1, Holmes & Meir Publications, Nueva York, 1982, pp. 69-87. <<

[88] *Cf.* J. L. Martí, *La república deliberativa*, Marcial Pons, Madrid, 2006; F. Ovejero, «Deliberación», en A. Arteta (ed.), *El saber del ciudadano*, Alianza, Madrid, pp. 179-206; D. Estlund, *Democratic Authority: A Philosophical Framework*, Princeton UP, Princeton, 2007. <<

[89] J. Waldron, *Liberal Rights*, Cambridge UP, Cambridge, 1993. <<

[90] Desde una perspectiva más simpática con el liberalismo, Cécile Laborde también reconoce los mayores problemas de compatibilidad del republicanismo («Political Liberalism and Religion», *The Journal of Political Philosophy*, 2013, 1, p. 67 y ss.). <<

[1] Reelaboración de «Crisis e izquierda reactiva», publicado originalmente en *Grand Place*, junio de 2014. <<